


201
12 D
22

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PAR

LOUIS FERRI

Ancien Élève de l'École normale supérieure de Paris, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Institut supérieur de Florence.

TOME PREMIER



PARIS

DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR, rue Cujas, 9.

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS, quai des Grands-Augustins, 35

1869


BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE
201
12 D
22
G. M.
Digitized by Google

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

ESSAI SUR L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

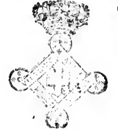
EN ITALIE

AU DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PAR

LOUIS FERRI

Ancien Élève de l'École normale supérieure de Paris, professeur d'Histoire de la Philosophie à l'Institut supérieur de Florence.



TOME PREMIER





PARIS

DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR, rue Cujas, 9.

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS, quai des Grands-Augustins, 35

1869

A LA MÉMOIRE

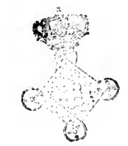
D'ÉMILE SAISSET

MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE PARIS

Hommage d'un Disciple


BIBLIOTECA NAZ.
ROMA
VITTORIO EMANUELE





PRÉFACE

En 1866, M. Domenico Berti, alors ministre de l'instruction publique italienne, adhérant à une proposition de M. Duruy, ministre de l'instruction publique en France, résolut de prendre les dispositions nécessaires pour que l'état des lettres et des sciences en Italie fût représenté à l'Exposition universelle de 1867 par une collection de rapports semblable à celle qui a été publiée par les soins du gouvernement français. Un concours de circonstances, qu'il est inutile de rappeler, empêcha les successeurs de M. Berti de donner suite à ce dessein.

Le travail que je présente au public, primitivement destiné à faire partie de ces rapports, a changé de forme et pris les proportions d'un livre.

Je donnerai quelques explications sur les motifs qui m'ont engagé à le développer et sur l'ordre que j'y ai suivi.

La philosophie italienne de ce siècle est peu connue hors de l'Italie. Les noms de Galluppi, de Rosmini, de Gioberti, de Mamiani, ne sont pas ignorés en deçà des Alpes, mais leurs doctrines n'ont pas été, jusqu'à présent, l'objet d'une étude suffisante dans aucun des pays qui disposent de la publicité européenne. Deux articles de M. Ferrari dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 mars et 15 mai 1844), un article du *Dictionnaire des sciences philosophiques* (Philosophie italienne), les petits livres de M. Débrit (Paris, Meyrueis, 1859) et de M. Mariano (Paris, Baillière, 1867), la lettre de M. Conti à Ernest Naville (Paris, 1863), ont appelé l'attention sur des philosophes trop négligés, mais n'ont pas fait connaître, d'une manière détaillée, leurs ouvrages et leur influence.

Les écrits italiens de Martini (*Histoire de la philosophie*, Milan, 1838, tome II), de M. M. Bertinaria (*Encyclopédie populaire*, publiée par Pomba, Turin, 1846), de M. Bertrando Spaventa (*Introduction aux leçons de philosophie*, Naples, 1862), de M. Conti (*Leçons d'histoire de la philosophie*, Florence, 1865, tome II), de M. Stanislas Gatti, *Mélanges*, Naples, 1862, vol. II) et quelques autres qu'on pourrait ajouter à cette liste, renferment des leçons, des dissertations ou des articles sur le même sujet, mais n'ont pas l'étendue nécessaire pour combler une lacune regrettable.

Quelques-uns même de ces écrivains sont peut-être placés à un point de vue trop spécial pour pouvoir exposer, avec toute l'impartialité désirable, des doctrines qu'ils se sont donné la mission de combattre.

Certes nous sommes loin de nier ce qu'il y a d'instructif

à connaître le jugement que les différentes écoles portent les unes sur les autres; en outre, cette critique mutuelle des systèmes est très-utile en ce qu'elle prépare l'avénement des idées nouvelles et le progrès de la philosophie. Mais il est, avant tout, nécessaire que les doctrines philosophiques soient exposées exactement et connues d'une manière précise en elles-mêmes et dans leurs rapports, afin que la pensée, guidée par l'histoire, puisse s'élever à un point de vue vraiment général et supérieur aux points de vue spéciaux, voir clairement sa propre marche et juger jusqu'à quel point et dans quelle mesure chaque système s'y rapporte et y rentre.

Nous ne croyons pas que la philosophie italienne de ce siècle ait encore été l'objet d'une étude de ce genre et dirigée vers ce but, malgré le mérite des écrivains qui s'en sont occupés. Ainsi l'école hégélienne a porté, dans ces dernières années, sur le mouvement philosophique de l'Italie, dont elle aspire à recueillir l'héritage, deux jugements contradictoires. M. Spaventa, professeur à l'Université de Naples, l'a regardé comme une série régulière de doctrines bien enchaînées. M. Mariano, disciple de M. Véra, l'a, au contraire, considéré comme le produit d'une pensée fragmentaire et sans lien.

Les jugements de l'école sceptique ne nous semblent pas moins sujets à caution. M. Ferrari, dont les articles sur la *Philosophie catholique* en Italie (voyez *Revue des Deux-Mondes* de l'année **1844**, mars et mai) renferment cependant le travail le plus sérieux qui ait paru sur Rosmini, soutient que ce philosophe est ultra-catholique dans ses aspirations pratiques; tandis que, dès **1832**, ce prêtre illustre écrivait

sur les *plaies* de l'*Église* un livre qui a été mis à l'index. M. Franchi, qui appartient à la même école, place sur la même ligne et combat avec la même force les idées de Rosmini, celles de Ventura et des Scolastiques romains.

Il est clair que ces différents jugements ne peuvent être contrôlés que par une connaissance précise des doctrines qui en sont l'objet.

En nous proposant de la fournir aux personnes qui s'occupent de philosophie, nous nous sommes efforcé de la puiser dans une analyse consciencieuse et détaillée des nombreux ouvrages qui la contiennent. Nous ne nous sommes pas borné à présenter les idées et les opinions qui en font partie ; mais persuadé qu'en philosophie les preuves sont aussi nécessaires que les conclusions, nous avons tâché d'exposer chaque doctrine avec ses démonstrations, sa méthode et son langage: nous nous sommes généralement gardé de mêler la critique à l'exposition; d'abord parce que, voulant rendre hommage à des penseurs éminents, nous avons cru que le meilleur moyen était de retracer une image fidèle de leurs travaux et d'en séparer tout ce qui pouvait l'altérer; ensuite parce que l'idée que nous nous formons de l'histoire de la philosophie nous la représente comme un développement de la pensée dont les causes et les directions, toujours liées aux faits et distinctes de nos sentiments personnels, sont les meilleures bases de la critique dont elle est susceptible.

A ce point de vue, la critique philosophique cesse d'être un travail purement subjectif pour acquérir ou, du moins, pour s'efforcer d'acquérir un fondement objectif et impersonnel dans le rapport des systèmes aux conditions sociales.

ainsi que des uns et des autres à l'idéal, qui est le but inépuisable de leur succession.

C'est dans cet esprit et suivant ces règles générales que nous avons conçu le plan de cet Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle. En cherchant à constater les rapports de filiation et de progression qui existent entre les doctrines qui en font partie, nous avons espéré travailler autant pour l'étude de la marche générale de la pensée en Europe que pour la connaissance du développement intellectuel de la Péninsule.

Le regrettable M. Saisset écrivait, il y a quelques années (*Le Scepticisme*, avant-propos), ces mots remarquables : « Il y a de nos jours trois grands foyers philosophiques en Europe ; j'espère qu'avant la fin du siècle il y en aura un quatrième en Italie et un cinquième peut-être en Espagne. »

Nous souhaitons que cette espérance se réalise, et, en considérant le réveil politique de ces deux pays, nous avons presque le droit de dire qu'elle est en voie d'accomplissement. Mais, quelle que soit sur ce point la décision de l'avenir, il est certain que l'Italie a été, pendant le second quart de ce siècle, le théâtre d'un vrai mouvement philosophique, et que la nation qui, à l'époque mémorable de la renaissance, a été le centre de la civilisation, n'a pas reconquis son indépendance et son unité sans l'influence de la philosophie.

Il convient que ce mouvement soit connu dans l'intérêt de la philosophie et de son histoire : car, outre qu'il n'a pas été étranger à la reconstitution politique de l'Italie, ni isolé de la marche générale de la pensée philosophique en Europe, il

ne manque ni de noms illustres, ni de recherches originales et d'enseignements utiles. On y rencontre des polémiques ardentes qui témoignent d'une passion sincère pour les problèmes les plus abstraits de la raison, et l'on y trouve aussi un effort constant et sincère pour déduire de la connaissance des premiers principes les applications sociales.

L'idéal, qui brilla jadis d'un si grand éclat dans le platonisme de Ficin, de Léon l'Hébreu, de Pic de la Mirandole et de François Patrizzi, a reparu, après une disparition plus que séculaire, dans les écrits dè Rosmini, de Gioberti et de Mamiani, pour développer, cette fois, dans l'esprit de l'Italie, non le sentiment du beau et les instincts esthétiques, mais la conscience du droit et le désir réfléchi de la justice.

Un nouveau rayon de sa lumière immortelle a pénétré dans les conceptions relatives à l'État comme dans celles qui regardent la Science. La religion n'y est pas demeurée étrangère, et l'Église elle-même a été émue des projets de réforme qui en ont, pour ainsi dire, été le reflet.

C'est qu'en effet ce n'était pas simplement un souvenir de l'idéalisme du moyen âge ou de la renaissance qui, vers 1830, venait tout à coup s'ajouter aux signes nombreux du réveil de la Péninsule, mais une doctrine à la fois antique et nouvelle, profondément enracinée dans les entrailles de la nation et non moins unie aux révolutions du monde moderne. L'idéalisme dont Rosmini est le fondateur se rattahce, comme l'idéalisme allemand et l'éclectisme français, à la racine commune des travaux de Reid et de Kant : car c'est à la fois pour remplacer le sensualisme par

une doctrine plus conforme aux exigences de l'esprit humain et pour résoudre les doutes soulevés par la *Critique de la raison pure* sur la valeur de nos moyens de connaître, que Rosmini et, avant lui, Galluppi ont médité sur l'origine des idées, refait l'histoire et tenté une solution nouvelle de cet important problème.

L'histoire de la philosophie italienne contemporaine est tellement unie au mouvement produit par Kant dans l'esprit philosophique de l'Europe, que le but le plus remarquable, comme le mérite le plus incontesté des travaux de Rosmini en métaphysique, est assurément d'avoir entrepris la réduction des catégories kantiennes à l'idée de l'être et la démonstration de la valeur objective de cette forme, suivant lui, unique et universelle de la vérité.

L'idéalisme ontologique contenu dans les premiers ouvrages de Gioberti tient, il est vrai, beaucoup moins au progrès de la philosophie en Europe et se présente, en partie, sous l'aspect d'une réaction, tant il est opposé, par sa méthode, au Cartésianisme, à la psychologie et à l'expérience, tellement ses idées religieuses et ses aspirations pratiques sont identifiées avec celles de Rome et de l'Italie! Mais, outre que le rôle joué par cet illustre écrivain dans les affaires de la Péninsule est un exemple mémorable de l'influence de la philosophie sur la politique, on verra que, dans ses derniers ouvrages, il élève la raison au-dessus de tout et qu'il réhabilite avec la psychologie l'indépendance et les procédés de l'esprit moderne.

Enfin, dans les écrits de M. Mamiani, illustre successeur de Rosmini et de Gioberti, la doctrine de l'idéal, émancipée de toute entrave théologique, épouse toutes les tendances

légitimes de la société contemporaine, s'efforce de trouver les formules harmonieuses de la liberté dans toutes les sphères et d'associer le rayonnement divin de l'idée avec la spontanéité humaine dans l'explication du progrès et la science de la civilisation.

Au reste, si l'idéalisme national se rattache, par ses origines et par ses travaux, au mouvement de la pensée moderne, l'idéalisme absolu et le scepticisme critique qui le combattent y tiennent d'autant plus que, tout en supposant les mêmes antécédents, ils ont, en général, moins d'originalité. Ferrari et Franchi s'efforcent de continuer et d'unir l'empirisme français du dix-huitième siècle et la partie sceptique de la philosophie de Kant, tandis que Spaventa et Véra développent, commentent ou appliquent les doctrines de Hégel.

Seuls, les thomistes de Rome, enveloppés dans le linceul de la scolastique, demeurent immobiles dans le mouvement général. Défenseurs obstinés de la théocratie et de l'ancien régime, ils poursuivent leur guerre implacable, mais désormais impuissante, à la liberté et au progrès.

L'idéalisme tempéré de Rosmini et de ses successeurs est, dans cet ensemble de doctrines, le seul système qui ait vraiment fait école en Italie et qui y ait exercé une influence remarquable. Ses efforts persévérants pour démontrer et défendre l'objectivité de la vérité idéale, la distinction de l'âme et du corps, la liberté humaine et la divine Providence le distinguent des autres formes de l'idéalisme et rattachent ses recherches à celles des écoles théistes et spiritualistes, ainsi qu'aux plus profonds instincts de l'humanité.

Il était de notre devoir de nous étendre sur cette école plus que sur les autres, et nous l'avons fait.

On trouvera, du reste, dans une notice bibliographique, placée à la fin du second volume, des informations relatives aux ouvrages les plus importants publiés par les écrivains de toutes ces écoles dans les différentes branches de la philosophie.

Nous prenons congé du lecteur en remerciant publiquement M. C. Poyard, professeur de belles-lettres au Lycée Napoléon, de l'assistance qu'il nous a prêtée dans la correction des épreuves. Sans son amitié, les imperfections de cet Essai auraient été en plus grand nombre et plus sensibles.

LIVRE PREMIER.

GIOIA, — ROMAGNOSI, — GALLUPPI.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE PREMIER.

SOMMAIRE. — Introduction du sensualisme en Italie vers la moitié du dix-huitième siècle. — Le midi et le nord. — Naples, Antoine Genovesi et son école. — Condillac à la cour de Parme. — Le collége Alberoni. — Le père Soave. — Melchior Gioia et Jean Dominique Romagnosi. — Gioia applique la statistique au sensualisme. — Écrits de Romagnosi sur la doctrine de la raison. — Sa théorie du sens logique. — Transition de la philosophie des sens à la philosophie de l'expérience.

Au commencement du dix-neuvième siècle, la philosophie, la langue et la littérature de l'Italie portaient l'empreinte de l'influence française. Les philosophes y suivaient généralement les doctrines de Condillac, d'Helvétius et de Bonnet. Rarement ils remontaient jusqu'à Locke et à Bacon. Cette imitation docile, qu'on pourrait prendre pour du servilisme et regarder uniquement comme un effet de la conquête, était cependant antérieure de beaucoup aux expéditions de Bonaparte et à la révolution française. Elle tenait à différentes causes, mais surtout à deux : le défaut d'originalité spéculative et le besoin de s'unir à l'esprit nouveau qui agitait la France et rappelait partout les études philosophiques de la région des idées abstraites à l'observation sensible et à l'examen des faits sociaux.

Le défaut de vigueur spéculative remontait déjà assez haut; car, depuis Bruno et Campanella, c'est-à-dire depuis le commencement du dix-septième siècle, on peut dire que l'Italie n'avait plus de philosophie propre; la pensée de ses

métaphysiciens avait baissé avec sa vie politique et son esprit national. Mère féconde de philosophes novateurs et rénovateurs, elle avait à elle seule, pendant les deux siècles dont se compose la Renaissance, produit plus de génies et de penseurs que toutes les parties de l'Europe réunies; mais sa fécondité s'était éteinte peu à peu avec l'indépendance et la liberté; l'imitation avait succédé au travail original et créateur.

Ce n'est pas qu'elle ait jamais manqué de penseurs et d'écrivains illustres dans les différentes branches des sciences philosophiques. On ne saurait oublier surtout que Vico est né à Naples, et que sa carrière embrasse la fin du dix-septième siècle et le commencement du dix-huitième. Vrai père de la philosophie de l'histoire, dont il pose les fondements dans la nature humaine et la règle suprême dans les idées éternelles, Vico s'est formé sur la métaphysique des conceptions élevées qu'on retrouve avec intérêt dans ses ouvrages sur l'*Antique Sagesse des Italiens* et sur la *Méthode des études*. Elles témoignent de ses efforts pour opposer une doctrine nouvelle, ou plutôt renouvelée, touchant la Vérité et la Nature, à celle des cartésiens; mais elles ne composent pas un système et il n'en pouvait pas sortir une école (1). Aussi l'influence de son idéalisme se dérobe-t-elle presque complétement aux recherches de l'historien de la philosophie, et malgré sa polémique contre Descartes et ses disciples, les philosophes italiens ses contemporains se partagent généralement entre le cartésianisme (2) et la nouvelle philosophie des sens, ou se bornent à faire un mélange de l'un et de l'autre. Cette espèce d'éclectisme est précisément le caractère des opinions et des ouvrages de Genovesi, esprit éminent par l'étendue de ses connaissances, l'importance et la priorité de ses travaux en économie politique (3), science qu'il enseigna à Naples dès 1754, dans une chaire instituée par un simple

(1) Sur Vico, ses ouvrages et ses doctrines, voyez le récent et consciencieux travail de M. Cantoni; Turin, Loescher et Bocca, 1867.

(2) Sur le développement du cartésianisme en Italie, voir le chap. XXII du tome II de l'*Histoire de la Philosophie cartésienne*, par M. Francisque Bouiller.

(3) Les *Lezioni di Commercio e di Economia civile* sont antérieures de plus de vingt ans à la publication des recherches de Smith sur la nature et les causes de la richesse des nations. Sur les ouvrages de Genovesi, voir *Commemorazione di Antonio Genovesi*, par M. Bobba, Bénévent, 1867.

particulier, Bartolommeo Interi, riche et savant Florentin. Professeur de métaphysique bien avant cette époque, Genovesi montrait déjà, dans les ouvrages latins sortis de son enseignement, une incertitude manifeste entre les doctrines de Descartes et celles de Locke ; ses instincts et les tendances du siècle lui servaient de guide dans son choix bien plus qu'une méthode et une démonstration précise, et cette incertitude se retrouve tout entière dans le petit ouvrage qu'il publia en 1766, en italien, sous le titre d'*Arte logica*, et qu'il destina à l'instruction de la jeunesse. Dans ce cadre élégant où la logique rajeunie et simplifiée est sans cesse éclaircie par les exemples et rapprochée des faits et de la vie, on trouve la division des idées donnée par Descartes avec l'opinion de Locke sur leur origine. On y distingue les idées ***innées*** des idées ***adventices*** et ***factices***, comme dans les méditations du philosophe français, et en même temps on y déclare que les idées innées ont leur source dans les sens internes et dans leurs modifications (V. §§ 3 et 5, chap. Ier, liv. II), explication contradictoire qui ne laisse subsister réellement que des connaissances acquises par l'expérience.

La théorie du juste et de l'honnête, publiée aussi en italien une année après, sous le nom de ***Diceosina***, contient les mêmes défauts avec des qualités excellentes en soi, mais accessoires pour le sujet qui nous occupe. Un sentiment profond du droit et du devoir, un esprit indépendant et complétement dégagé des entraves de la scolastique, une abondance de faits qui témoigne d'une grande variété de connaissances et du vif désir de donner aux études philosophiques une direction pratique, ne parviennent pas à cacher une certaine faiblesse spéculative ; car tantôt l'auteur flotte entre les notions de l'utile et de l'honnête, et tantôt il subordonne toutes les parties de la morale à la conception du bonheur, se livrant ainsi, sans s'en douter, à l'école égoïste.

Au reste, si l'on fait abstraction des tâtonnements et des incertitudes pour ne regarder que le caractère général de ses livres, on ne peut hésiter à reconnaître chez Genovesi une préférence visible pour la philosophie des sens. L'origine des idées expliquée par la sensation, les conceptions rationnelles du devoir et du bien ramenées à des sentiments intérieurs (***Arte logica***, liv. II, chap. Ier, § 5, et chap. II, § 2,

etc.), la notion du bonheur placée au sommet de la morale en sont des témoignages irrécusables.

Genovesi fonda une école de laquelle sortirent deux hommes illustres par leurs ouvrages et leur caractère, Filangieri et Mario Pagano, qui appliquèrent la philosophie régnante à la science de la législation, à l'histoire et à l'archéologie. Ils appartiennent, ainsi que leur maître commun, à cette légion d'écrivains qui, obéissant à l'impulsion des Encyclopédistes, se partagèrent la mission de renouveler l'esprit public dans les différentes parties de l'Europe.

Tels furent les commencements du sensualisme en Italie vers la moitié du dix-huitième siècle. Il y prit naissance dans le royaume de Naples, et s'y répandit dans le midi avant de paraître dans le nord. Son introduction dans la partie septentrionale de la péninsule se fit à Parme, sous les auspices de Condillac en personne. Le successeur le plus illustre de Locke, le maître autorisé de la philosophie des sens fut, on le sait, appelé dans cette ville pour y diriger l'éducation du jeune duc, Ferdinand I[er] de Bourbon. Son influence ne se borna point à l'instruction du prince confié à ses soins, dont il ne réussit pas, du reste, à émanciper l'esprit excessivement dévot et presque superstitieux. Elle s'exerça avec plus de profit sur la cour et les Français et Italiens distingués qui en étaient l'ornement. Pendant les dix ans que Condillac passa à Parme (de 1758 à 1768), cette ville offrait une si brillante réunion de littérateurs, de savants et d'artistes, qu'elle fut surnommée l'Athènes de l'Italie. Les Français de Kéral, Jacquier, Sœur, mathématiciens distingués, y concouraient avec les Italiens Frugoni, Bodoni, Turchi, Paciaudi, etc., à produire cet éclat éphémère. De la cour, la philosophie de Condillac passa naturellement dans les écoles. Du moment qu'on la choisissait pour former l'esprit du prince, elle ne pouvait demeurer longtemps étrangère à l'éducation des sujets.

Elle fut donc introduite dans le collége Alberoni de Plaisance, institution dont le fameux cardinal a doté sa ville natale, et après la réouverture de l'université de Parme, nous la voyons enseignée par Pizzetti (1), professeur de logique et

(1) Voyez, outre le Cours d'études de Condillac, les *Memorie del padre Affò sui letterati di Parma*, ouvrage continué par Pezzana.



de métaphysique en 1780, qui paraît en avoir suivi le développement chez les idéologues français.

Aux professeurs du collége Alberoni et de l'université de Parme, il faut joindre un autre propagateur du sensualisme dans l'Italie du nord, le père Soave, qui a fleuri pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle, et a beaucoup contribué à l'établir dans les écoles secondaires. Ses ouvrages élémentaires, aujourd'hui presqu'entièrement abandonnés, ont joui d'une grande réputation à la fin du siècle dernier et au commencement du présent.

Professeur d'éthique, puis de logique et de métaphysique au lycée de Brera à Milan, chargé de missions pédagogiques et de fonctions relatives à l'enseignement dans les différentes parties de l'Italie, le père Soave a porté partout son goût pour la philosophie des sens et sa passion pour Locke, qu'il appelle le plus grand des métaphysiciens, et qu'il loue surtout d'avoir détruit à jamais la chimère des idées innées. Nous avons de lui deux ouvrages qui attestent le rôle qu'il joua dans la diffusion du sensualisme; le premier est une traduction du résumé de l'*Essai sur l'Entendement Humain*, fait par le docteur Winne du vivant même de Locke et approuvé par l'auteur; le second est un livre d'*Institutions* (Istituzioni) *de logique*, *de métaphysique et d'éthique*, plus particulièrement destiné à la jeunesse. Instruit dans les langues anciennes et modernes, traducteur des meilleurs poëtes grecs, auteur ou interprète de nombreux ouvrages littéraires relatifs à l'enseignement, le père Soave joignit à l'amour de la philosophie des connaissances très-variées dans les lettres et les sciences, et servit la cause de son école avec talent et activité.

Après les faits que nous venons de rappeler, on ne sera point surpris de trouver le sensualisme en possession de la direction des esprits en Italie, au commencement du dix-neuvième siècle.

Sans doute il est digne de remarque que ce système n'y fut jamais reçu sans des exceptions et des résistances honorables. Les doctrines idéalistes y ont compté des partisans même aux époques les plus contraires à leur développement. Dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, comme dans le commencement du dix-neuvième, elles en ont eu plusieurs dont le nom jouit encore aujourd'hui d'une certaine

célébrité, ou dont les livres estimables nous ont été rendus par des recherches et des publications récentes. Tels sont le cardinal Sigismond Gerdil, dont les ouvrages nombreux (1) et les enseignements élevés ont laissé des traces à Bologne, à Rome et à Turin pendant la seconde moitié du dix-huitième siècle ; Thomas Rossi, abbé de Montefusco, près de Naples, contemporain de Vico, dont le petit livre intitulé : *la Mente sovrana del Mondo*, est conçu suivant les principes d'un idéalisme qui a reçu de l'auteur de la *Science Nouvelle* une approbation flatteuse (2) ; Vincent Miceli, maître de métaphysique au séminaire de Montréal en Sicile qui, un peu plus tard, renouvelait et alliait au catholicisme les antiques spéculations des Éléates sur l'unité et l'identité de l'Être (3) ; Ermenegildo Pini, autre théologien qui, à l'extrémité opposée de la Péninsule, écrivait une *Protologie* (4), où il se livrait à la recherche de l'objet primitif de la pensée suivant une direction tout à fait opposée aux doctrines sensualistes.

Ces noms et quelques autres encore qu'on peut grouper autour de celui de Gerdil, le plus important de tous, nous montrent deux choses : d'abord que l'idéalisme n'a jamais cessé complétement de vivre en Italie pendant l'époque la moins favorable à son développement, et ensuite qu'il s'est pour ainsi dire retiré de l'esprit laïque pour se réfugier dans le sein de l'Église et de la théologie. En effet, c'est dans les écrits d'un cardinal que nous le voyons paraître avec un certain éclat, combattre avec force contre le matérialisme de l'école de Locke et le panthéisme de Spinoza, défendre Malebranche et sa théorie des idées et se rattacher par elle aux doctrines de saint Augustin et au platonisme des pères. Son union à l'Église explique la direction pratique de l'idéalisme italien de cette époque et son opposition au mouvement du siècle. Allié de la religion il en sert la cause, il en défend les institutions contre les attaques des encyclopédistes, et par conséquent, emporté par la réaction dont il est l'organe,

(1) Les œuvres complètes de Gerdil ont été imprimées à Rome en 1819, chez Vincent Poggiali.

(2) Tommaso Rossi per Vincenzo Giordano Zocchi. — Naples, 1865.

(3) Il Miceli, ovvero dell' Ente uno e reale, dialoghi tre, seguito dallo specimen scientificum Vincentii Micelii, per Vincenzo di Giovanni, Palerme, 1864.

(4) Publiée en latin, à Milan, en 1803.

il lutte avec l'esprit du temps et les tendances progressives de la philosophie dominante.

Cette philosophie, on le sait, faisait table rase des traditions comme des facultés et des habitudes de l'esprit humain; sa théorie de la sensation transformée conduisait à la négation de toute autorité politique et religieuse pour ne laisser subsister que des conventions et des faits dépendants de l'imagination et de la volonté de l'homme; et c'est précisément à ces conséquences pratiques qu'elle devait son grand ascendant sur les esprits. Car, fatigué du despotisme, ennemi de toutes les institutions et de toutes les doctrines qui, à tort ou à raison, passaient pour ses soutiens, le dix-huitième siècle tenait pour suspect l'idéalisme qu'il voyait se porter l'allié et le défenseur de l'Église et des gouvernements établis comme au siècle précédent. Le caractère négatif du sensualisme était au contraire entièrement conforme à ses goûts et à ses tendances; cette harmonie explique sa domination.

Disons cependant tout de suite que pour ce qui regarde l'Italie, ce rapport entre la philosophie et la société sera changé et que nous verrons l'idéalisme, d'abord réfugié dans l'Église et la théologie, étendre son crédit hors du clergé, abattre à son tour le sensualisme et s'emparer de la direction du mouvement social. Mais en attendant que nous puissions montrer comment s'est opéré ce changement et quelle sorte de conciliation s'est produite entre l'idéalisme chrétien de Rosmini et de Gioberti et les aspirations nationales de la Péninsule au dix-neuvième siècle, voyons à quel degré de puissance était arrivé l'ennemi qu'il devait renverser et par quelles doctrines intermédiaires fut préparée sa victoire.

Au commencement du dix-neuvième siècle la philosophie des sens avait pénétré si avant dans l'esprit de l'Italie que toutes les parties de la science et de la littérature en étaient imbues. Au nord comme au midi elle dirigeait en souveraine l'étude des langues, l'art, l'éloquence, la physiologie et la haute médecine, les mœurs et la politique. Cicognara demandait à ses principes l'explication du beau et les règles du goût (1), Cesarotti celle de l'origine et du développement

(1) Del bello ragionamenti del conte Leopoldo Cicognara, Pavie, 1825; la première édition est de 1808.

des langues (1); Giordani remontait à la même source pour rendre compte des effets des beaux-arts sur l'esprit humain; Paolo Costa composait un livre sur la composition des idées, afin de renouveler l'enseignement de la rhétorique d'après l'analyse condillacienne (2); Borelli sous le pseudonyme de Lallebasque, cherchait, comme Cabanis, la génération physique de la pensée (3); à leur suite Bufalini réformait la méthode des sciences naturelles et plus particulièrement celle de la physiologie, de la pathologie et de la thérapeutique (4). Deux grands poëtes, Foscolo et Leopardi, avec un esprit débordant d'idéal, se débattaient dans les étreintes d'une philosophie incapable de l'expliquer et se jetaient dans le scepticisme. Les pédagogistes avaient à leur tête le père Soave dont nous avons déjà parlé, et appliquaient la philosophie des sens à l'éducation.

Mais les représentants les plus considérables de l'école sensualiste en Italie au commencement de notre siècle sont Gioia et Romagnosi. Leur carrière scientifique comprend les dernières années du dix-huitième siècle et un peu plus du premier quart du dix-neuvième. Nés dans le même pays (Plaisance), élevés dans le même collége (le collége Albéroni), instruits par le même maître (A. Comi) dans les doctrines de l'école de Locke, amis sincères et dévoués de la philosophie, de la liberté et de la patrie, jetés tous deux dans les prisons de l'Autriche pour avoir servi ces nobles causes, ils doivent rester unis dans l'histoire, comme ils le furent par l'amitié, la science et le patriotisme, pendant toute leur vie. Tous les deux ont exercé en même temps une notable influence et acquis une réputation considérable parmi leurs contemporains. Leur œuvre philosophique n'est cependant pas tout à fait parallèle. Né en 1761, six ans avant Gioia, Romagnosi est mort aussi six ans après lui, en 1835, et il a eu le temps d'écrire l'éloge historique de son

(1) Saggio sulla filosofia delle lingue, dans les œuvres de Cesarotti.

(2) Del modo di comporre le idee e di contrassegnarle con vocaboli precisi a fine di ben ragionare e delle forze e dei limiti dell' umano intelletto, opera di Paolo Costa, 3e édition, Florence, 1837.

(3) Principii della Genealogia del pensiero, opera del signor Lallebasque, 2 vol., Lugano, 1825.

(4) Voyez le vol. II des œuvres de M. Maurizio Bufalini, où se trouvent ses Prolégomènes aux Institutions de pathologie analytique.

ami (1). Ayant vécu davantage il semble que sa pensée, d'ailleurs plus puissante par sa nature, ait marché avec le siècle et ait senti le besoin d'un point de vue nouveau. Car la philosophie de Romagnosi dépasse celle de Gioia. Nous allons voir tout à l'heure comment et jusqu'à quel point. En attendant reconnaissons qu'ils ne sont ni l'un ni l'autre des métaphysiciens de profession, que Gioia est avant tout un économiste et Romagnosi un magistrat et un jurisconsulte, que cependant Gioia s'est livré de bonne heure à la composition d'ouvrages logiques et idéologiques, tandis que Romagnosi n'a entrepris d'écrire sur des sujets abstraits ou du moins n'a rien publié dans ce genre que fort tard et dans les dernières années de sa vie ; ce qui explique aussi que leur pensée philosophique puisse être regardée comme successive, au moins dans son développement, malgré la simultanéité de leur carrière et la coïncidence de presque toute leur existence.

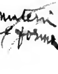
Gioia n'est pas un législateur du sensualisme. On ne trouve dans ses ouvrages ni une déduction des facultés au moyen de la sensation comme dans Condillac, ni une coordination des fonctions de l'âme à celle du système nerveux comme dans Bonnet, ni une simplification et une exposition nouvelle de la doctrine comme dans Tracy. Son but n'est pas spéculatif, mais essentiellement pratique. Il accepte les principes de l'école et les applique. C'est dans la manière de diriger et d'étendre cette application que se déploie son talent et qu'on trouve le secret de son succès et de sa réputation. Gioia comprend et interprète le besoin le plus senti de son époque, qui est d'observer la nature et la société, de se rendre compte des richesses et des forces de l'humanité, pour la mettre en possession de ses droits et lui assurer le bonheur par le développement de son activité. Ce besoin, qui avant de pénétrer dans la société française, avait été successivement provoqué et interprété en Angleterre par l'école

(1) Pour la biographie de Gioia, on peut consulter l'éloge composé par Romagnosi, après la mort de son ami, et un discours publié récemment par M. Falco, professeur de philosophie au lycée royal de Plaisance (Plaisance, 1866) ; sur la vie de Romagnosi il existe une notice très-étendue de M. César Cantù (Prato, 1840), une autre de Giuseppe Sacchi (réunie à celle de M. Cantù dans un même recueil), et un travail de M. Joseph Ferrari, intitulé : *La Mente di D. Romagnosi saggio di G. Ferrari*, Milan, 1835, dans lequel cet illustre écrivain expose et examine la doctrine de son maître.

de Bacon, de Locke et de Bentham, et qui fit naître en France l'*Encyclopédie*, suscita aussi et eut pour interprète en Italie Melchior Gioia. Le caractère de ses ouvrages les rapproche visiblement des intentions et de la méthode de Bacon et des Encyclopédistes, dont il peut être regardé comme le continuateur de ce côté des Alpes ; avec une originalité remarquable cependant, car aucun philosophe de son école et de son temps n'a étudié aussi judicieusement que lui les procédés qui constituent, varient et étendent l'observation extérieure, qui en assurent la rectitude, en bannissent l'illusion, en facilitent et en augmentent l'usage. Beaucoup avaient parlé d'expérience ; il a montré clairement en quoi elle diffère de la simple perception, quel puissant secours elle reçoit des instruments, comment elle change de moyens selon les sciences et suivant l'ordre des phénomènes, quoiqu'elle demeure identique dans son essence. On peut même affirmer que le plus important de ses ouvrages, celui où est résumée toute sa doctrine et qui porte le titre d'*Eléments de philosophie*, n'est qu'une exposition des règles nécessaires à produire, rectifier, conserver, rappeler et ordonner les sensations ; c'est une sorte de logique applicable et appliquée à toutes sortes de sujets, où les connaissances populaires et les connaissances scientifiques sont ramenées aux mêmes lois d'observation et de vérification, dirigées vers le même but.

Car trois points résument toutes les recherches philosophiques de Gioia : 1° la nature et l'usage des sens, de l'attention et du raisonnement considérés en eux-mêmes et dans leur rapport le plus général avec les choses sensibles ; 2° l'état des objets soumis à notre expérience, à notre prévision et à notre foi dans le témoignage, leur qualité et leur quantité, leur augmentation et leur diminution dans le présent, le passé et l'avenir ; 3° les règles suivant lesquelles nous pouvons nous en servir, et, par suite, les conditions et les limites de notre activité. Les deux premiers points résument toute la philosophie spéculative, le troisième toute la doctrine pratique de Gioia. Nous avons indiqué dans quel esprit positif et à quel point de vue de logique appliquée le philosophe italien a dirigé ses recherches sur le premier et le second point ; quant au troisième, Gioia n'a rien changé aux conséquences de toute doctrine sensualiste. L'utile est pour lui, comme pour Bentham et pour tous les philosophes issus

directement ou indirectement de l'école de Locke, la règle suprême des actions, le principe dont il déduit le devoir et le droit, le désintéressement lui-même et le sacrifice, la vertu et l'héroïsme. Le plaisir, l'intérêt général et le bonheur sont les choses, ou plutôt les mots, qu'il substitue aux vraies notions de l'ordre moral, et, avec les meilleures intentions et les pages les plus honnêtes, ses livres n'enseignent, en définitive, que l'égoïsme. Mais l'originalité et le vrai mérite des ouvrages de Gioia regarde le second point de ses recherches. L'*état* des objets, et l'art de l'établir, de le constater, de le vérifier, voilà le but constant de ses efforts, le résultat le plus important de ses méditations. Pour lui la *statistique* n'est pas seulement une branche de la science, mais son fondement et sa méthode; elle intervient dans toutes les études pour tracer le tableau des phénomènes, y introduire les divisions et l'ordre nécessaire à la connaissance des lois et à la découverte des causes. Fondée sur les opérations de l'esprit humain et sur son rapport avec les phénomènes, la statistique unit toutes les parties de la science et de la réalité, l'âme et la nature, le dedans et le dehors, l'homme et la société; elle prend sa source dans la philosophie et se termine dans la politique; elle naît dans la raison théorique, qui classe les sensations et les objets au point de vue de la vérité et de l'existence, et se retrouve dans la raison pratique à laquelle elle découvre les ressources économiques des nations, leur richesse ou leur pauvreté, leur instruction et leur ignorance, leurs vertus ou leurs vices.



La statistique sert donc à la science et au gouvernement, à la vérité et au bonheur, objets suprêmes de l'existence humaine. Pénétré de cette conviction, Gioia ne se contente pas d'en faire le ressort principal de ses travaux, mais il lui consacre un ouvrage spécial, la *Philosophie de la Statistique*, où les phénomènes qui sont l'objet de l'économie et de la politique sont ramenés à un certain nombre de catégories fondamentales; le territoire et la population, la production sous ses formes différentes, l'industrie et le commerce, la sûreté publique, les finances, les habitudes économiques, intellectuelles et morales des peuples, y sont posés comme bases de toutes les recherches sur les faits sociaux, y sont étudiés comme source d'informations sur la force productive, l'activité, les aptitudes, la moralité et le bonheur

réel ou possible des nations. Ce n'est pas à nous de rechercher si cet ouvrage a vieilli, si l'ordre en pourrait être plus simple ou plus rigoureux ; car nous n'avons en vue que son rapport au caractère et au but de la doctrine de Gioia. Aussi, ajouterons-nous pour la même raison et dans les mêmes limites, quelques mots sur le beau livre du même écrivain, intitulé : *Du Mérite et des Récompenses*. La méthode avec laquelle il est composé le rattache évidemment à la philosophie de la statistique et aux règles enseignées dans les *Eléments de philosophie* et ailleurs, sur la connaissance des rapports ; partir de l'idée du mérite et des éléments qui la constituent au point de vue social, pour la vérifier dans les faits, en rassembler le plus grand nombre et la plus grande variété possible, les distribuer dans des tables synoptiques qui fassent, pour ainsi dire, paraître aux yeux la présence ou l'absence des éléments essentiels au vrai mérite dans les idées que les peuples s'en sont formées aux diverses époques de l'histoire, suivre les degrés dans lesquels ils croissent ou décroissent, et par conséquent le mérite lui-même grandit ou baisse ; féconder cette comparaison par la recherche des circonstances favorables ou défavorables à ces vicissitudes, compléter ce travail en appliquant les mêmes procédés à la détermination du rapport des mérites et des récompenses, voilà le plan général de ce livre, où les règles de l'induction baconienne sont largement et judicieusement appliquées aux faits moraux, économiques et politiques, où l'essence du mérite, analysée conformément au bon sens plutôt que suivant les principes de la philosophie des sens, est placée dans la qualité complexe d'une action qui réunit la *difficulté vaincue*, l'*utilité*, le *désintéressement*, la *convenance sociale*.

Les recherches de Gioia sur le faux mérite et les récompenses blâmables unissent son œuvre aux écrits les plus libéraux de ses contemporains, et associent son nom à celui des hommes bienfaisants qui traitant, comme Beccaria, le sujet limitrophe des *délits et des peines*, ont concouru à la destruction des préjugés et au progrès des saines idées dans les matières les plus importantes au bien-être des nations. Ses beaux chapitres sur la race, la nationalité, la foi, la religion, faussement considérées comme des sources de mérite social et comme des titres de récompense, sont de vrais services rendus à la cause sacrée de l'égalité et de la fraternité

des hommes ; ses considérations sur le recrutement et la marche des assemblées politiques, sur l'exercice et les limites de l'électorat et de l'éligibilité, le rangent parmi les partisans du gouvernement constitutionnel et parmi les écrivains politiques qui en ont sincèrement apprécié les qualités et signalé les défauts.

Voilà dans quel esprit sont composés les écrits de Gioia, voilà dans quel but s'est exercée son influence. La philosophie de l'expérience, rajeunie par une large application de la statistique et de la méthode baconienne, y est dirigée vers la connaissance du monde réel et le développement de l'activité humaine chez l'individu et dans la société ; la forme qu'il lui a donnée répond à un besoin impérieux de la société de son temps ; elle est, à certains égards, une œuvre de progrès ; mais gouvernée par des principes exclusifs, elle est exclusive elle-même, car elle prétend tout soumettre au calcul, le dedans comme le dehors, les faits psychologiques comme les faits physiques ; en outre, la sensation qu'elle a pour base, la rend presque uniquement attentive aux faits extérieurs, et lui ôtant la vue de l'âme, lui fait chercher les faits moraux eux-mêmes dans l'histoire plutôt que dans la conscience. C'est une doctrine de l'expérience, mais de l'expérience incomplète ; il lui manque une psychologie large et vraie, capable d'embrasser le monde intellectuel et le monde sensible, l'idéal et le réel avec la totalité de leurs rapports à la connaissance humaine.

Si l'on demande à Gioia en quoi consiste l'idée, il répond qu'il faut distinguer les *sensations rappelées* en deux classes : celles qui sont une image, une reproduction fidèle des *sensations réelles*, et celles qui résultent de leur combinaison. Les premières sont des *idées* et les secondes des *fantaisies* ; tout le reste n'est que *souvenir* ou *association*, ou même *caprice* et *jeux extravagants* (*capricci* et *ghiribizzi*) (1), de sorte que l'idéal n'est en définitive qu'une reproduction du réel ou un monde de rêves et d'illusions. Aussi l'illusion et l'imagination jouent-elle un rôle considérable dans la philosophie morale et politique de Gioia. Car, suivant lui, nos besoins se distinguent en *naturels* et *imaginaires*, et ce n'est que par ces derniers que nous nous élevons au-dessus des

(1) Voy. Partie I[re], section I[re], chapitre IV des *Éléments de Philosophie.*

animaux, que nous cherchons l'estime et la gloire, les richesses et la puissance. La vertu elle-même se repaît d'illusions, et la religion n'a de prix aux yeux de l'homme d'État que par l'influence qu'elle exerce sur l'âme du peuple, par la discipline à laquelle elle soumet son imagination et ses sentiments ; c'est un moyen de gouvernement et rien de plus. Car l'utile est la mesure de toute chose dans l'ordre pratique ; le sacrifice même n'est qu'une forme et un instrument de l'intérêt général.

Et du reste, le réel n'est pas mieux traité par Gioia que l'idéal. Car malgré ses réserves en faveur de l'âme à laquelle il semble parfois croire, il est difficile de tirer de sa doctrine autre chose que le matérialisme, quand on considère qu'il rapporte tous les phénomènes intérieurs aux sensations, les sensations aux sens, et qu'il identifie les sens avec les organes et avec le corps (*Eléments de philosophie*, 1re partie, chap. Ier.)

Gioia lui-même ne s'est pas toujours montré satisfait de cette philosophie. Car nous trouvons déjà dans ses livres la distinction de la passivité et de l'activité, et l'observation intérieure lui fournit sur l'origine de l'idée de cause une page que nous demandons la permission de citer, parce qu'ayant devancé les travaux de Galluppi et la publication des œuvres de Maine de Biran (1), elle montre qu'en Italie comme en France et en Angleterre, il s'est opéré spontanément, au sein même de l'école sensualiste, un travail de transformation qui a frayé la voie à la psychologie et à la métaphysique d'une autre école. La voici : « Je ne puis douter de la réalité « de nos propres actions : je sens au dedans de moi que je « puis mouvoir, et que je meus mon corps ou différentes « parties de mon corps, que je puis me transporter et que « je me transporte d'un lieu à un autre ; que je puis vaincre « et que je vaincs la résistance de différents corps durs. De « ces actions que je sens ou dont j'ai en moi la *conscience*, « je déduis la notion générale de cause et d'effet.

« J'appelle cause ce qui renferme en soi le principe de l'ac- « tion ; j'appelle effet ce qui résulte immédiatement de l'action.

(1) Les *Éléments de Philosophie* de Gioia, dont nous la tirons, portent la date de 1818, Milan, 2 volumes in-8o avec tableaux synoptiques, tandis que Galluppi n'a commencé qu'en 1819 à faire paraître son *Essai philosophique sur la Critique de la connaissance*. — Les œuvres de Maine de Biran ne furent publiées par M. Cousin qu'en 1841.

« Cet effet est un changement que je produis sur mon « corps ou sur différentes parties de mon corps, et par mon « corps sur les corps auxquels il s'applique, et par ceux-ci « sur d'autres encore, etc., etc.

« Ce changement est dû à l'activité ou à la force motrice « dont l'âme est douée ; je place donc dans la force motrice « de l'âme le principe de tous les changements qu'elle pro« duit en moi et hors de moi, et je donne à ce principe le « nom général de cause.....

« La conscience de ma force motrice et des effets qu'elle « produit me fait regarder les êtres qui m'entourent comme « autant d'agents qui exercent les uns sur les autres des ac« tions renaissantes, d'où résultent dans ces êtres mille « changements d'effets divers. Je ne regarde pas ces chan« gements sous le rapport purement idéal de *concomitance* « ou de *succession*, mais sous la relation *intime et essentielle* « de la *cause et de l'effet*, de l'agent et du patient, de l'être « modifié et de l'être modificateur, de la force et de son pro« duit. » (*Eléments*, IIe partie, 1re section, chap. v.)

Ce juste coup d'œil de Gioia sur l'origine d'une des idées les plus importantes de l'esprit humain, contredit déjà et corrige la philosophie de la sensation, en reconnaissant dans l'homme une activité propre, type primitif de ses connaissances sur la causalité des êtres. La précision avec laquelle le philosophe italien s'exprime, ne nous paraît même pas perdre de son mérite, si l'on considère les antécédents auxquels son observation se rattache. Car Locke, lorsqu'il parle de l'idée de *puissance*, au chapitre XXI du livre II de l'*Essai sur l'entendement humain*, en assigne d'une manière bien fugitive la source dans les opérations de l'esprit et dans la production du mouvement volontaire ; et Bonnet, en nous présentant l'exercice de la sensibilité comme une réaction contre les choses extérieures, ne place pas franchement en nous la première origine de l'idée de cause (1).

Mais le rôle de l'activité de l'âme est bien plus considérable dans la doctrine de Romagnosi. Cette doctrine dont les éléments existaient déjà, épars dans différents écrits de l'auteur sur les matières de jurisprudence, de morale et de politique générale, a reçu une exposition régulière dans deux

(1) *Charles Bonnet, de Genève, philosophe et naturaliste*, par Albert Lemoine, Paris, Durand, 1850.

opuscules intitulés : *Qu'est-ce que l'esprit sain* (*che cosa è la Mente sana*) et l'*Economie suprême de la science humaine* (*la Suprema Economia dell'umano sapere*) et dans un écrit plus considérable, sorte de commentaire sur l'*Art logique* de Genovesi, à la suite duquel il est placé, et qui a pour titre : *Vues fondamentales sur l'art logique* (*Vedute fondamentali sull'arte logica*).

Dans ces ouvrages, Romagnosi se sépare résolûment de la doctrine de la sensation transformée. « Je n'ai jamais dit et je ne dirai jamais, s'écrie-t-il dans le dernier de ces ouvrages (*Vedute fondamentali sull'arte logica*, livre II, ch. VI), que nos connaissances ne soient que des sensations transformées ; mais je ne dirai jamais non plus que notre intelligence ait des lois indépendantes de notre puissance sensible (sensualità). »

Dans cette vive réponse de Romagnosi aux critiques de ceux qui l'accusaient de n'être qu'un disciple de Condillac, est indiqué le sens de la réforme qu'il introduisit dans le sensualisme italien et la direction nouvelle de sa doctrine. Appelée par lui-même doctrine *des puissances concurrentes*, ou du *concours des puissances* (*compotenza*), elle se fonde d'abord sur le rapport du moi et du non-moi, de l'activité intérieure et des forces extérieures. Romagnosi, ainsi que Bonnet, voit dans l'exercice le plus élémentaire de la sensibilité une réaction qui succède à l'action des choses externes, et il est si loin de rapporter tous les modes de l'âme à une simple passivité, que toute sensation, accompagnée de conscience et de jugement, suppose à ses yeux, outre la réaction des sens, deux autres actions provenant de la nature même de l'âme. Dans les mots, *je sens*, qui sont le premier jugement et pour ainsi dire le premier verbe intérieur que nous prononçons, se trouve déjà le discernement d'une sensation et l'appropriation de cette sensation au moi sentant. Ce *discernement* et cette *appropriation* sont des phénomènes différents de la sensation elle-même ; ce sont deux actions qui succèdent à la réaction immédiate du sujet sentant en présence de l'action extérieure.

Dans la connexion de ces actes et dans le concours et la dépendance des puissances qui leur correspondent, consiste la base et le point de vue propre de la philosophie de Romagnosi. Reprochant aux sensualistes et à ceux qu'il appelle

V. VII
p. 329



intellectualistes d'avoir attribué à deux facultés séparées et indépendantes les produits de l'entendement et de la sensibilité, il s'attache à trouv er une conciliation entre ces deux partis exclusifs, et il se propose de chercher une doctrine qui, sans méconnaître les fonctions spéciales des sens et de l'intelligence, explique leur rapport et l'harmonie nécessaire de leurs opérations. Il lui semble qu'une telle doctrine doit avoir pour fondements suprêmes l'ordre général de la nature, l'accord et la constance de ses lois auxquelles le monde intérieur et le monde extérieur sont soumis; il lui paraît qu'elle doit avoir pour principe immédiat le concours des puissances de l'âme et des forces externes, de sorte que le résultat de nos fonctions intellectuelles, de nos sensations et des actions correspondantes de la matière soit le produit complexe, harmonique et légitime du système de l'univers.

Voilà le point de vue plus large et plus élevé que Romagnosi substitue aux idées plus étroites de Gioia et de Condillac. Une chaîne d'actions et de réactions concurrentes et harmoniques, une série régulière de causes et d'effets dépendants de l'ordre universel, telle est la conception la plus générale qu'il se forme de la vie intellectuelle. Voyons maintenant de quelle manière il se représente ce dynamisme intérieur, de quels éléments il le compose, comment il distingue l'intelligence des sens, quelles fonctions il lui attribue, comment il prétend s'élever par sa doctrine au-dessus des intellectualistes et des sensualistes, et concilier leurs opinions.

L'intelligence a suivant lui deux objets: *l'être et l'activité* des choses (*l'essere e il fare delle cose*); ce que les choses sont et ce qu'elles produisent, voilà ce que nous cherchons à savoir, ce qu'il y a d'intelligible, de *concevable* (*ideabile*) dans ce double aspect de l'univers, voilà tout ce que nous entendons. L'être et la causalité dominent et limitent l'intelligence comme le double principe de l'identité et de la cause gouverne toute la logique.

Tel est l'objet de l'intelligence; en quoi consiste son acte essentiel? On peut le définir la perception de ce qu'il y a de concevable dans l'être et dans l'activité des choses. Cette perception suppose avant tout deux choses: 1° une sensation; 2° le discernement des qualités qui la distinguent. C'est dans l'analyse de ce discernement que se manifestent les fonctions spéciales de la faculté d'entendre et qu'on décou-

vre ses rapports avec les sens, son rang et sa valeur dans l'économie des puissances de l'âme. Or les qualités qui se remarquent dans les sensations sont de deux sortes; les unes, qu'on peut appeler *positives* ou *sensuelles*, se rapportent aux sens extérieurs et à ce qu'il y a de particulier dans les phénomènes sensibles; les autres, qu'on peut appeler rationnelles, sont proprement des qualifications générales que nous y ajoutons, des points de vue communs sous lesquels nous les envisageons. Les premières sont des empreintes (segnature), produites dans la sensation par le concours des sens extérieurs et des objets, les autres des empreintes marquées également sur la sensation avec la coopération d'un sens intérieur qui est le fond de notre nature pensante, fonction intime qui se mêle à celles des sens proprement dits, et s'emparant de leurs produits, y imprime sa forme comme sur une matière naturellement disposée à la recevoir (1). Ce sens intérieur, qui est un attribut du moi, retrouve dans les objets des sensations *l'être et l'activité* qu'il trouve en lui-même, ou plutôt il ramène les sensations du dehors aux mêmes catégories fondamentales entre lesquelles sont renfermés tous les phénomènes du dedans. L'existence de ce sens qu'on peut appeler logique ou rationnel, est fondée sur les qualifications que nous attribuons à plusieurs sensations réunies ou séparées, sur les fonctions psychologiques qui doivent nécessairement leur correspondre, sur l'incompétence des sens ordinaires à les percevoir. Car tant que les sensations ne sont pas unies ou séparées sous les notions suprêmes de l'être et de la cause, ou sous les notions qui en dépendent; tant que nous ne percevons pas les rapports de qualité, de quantité et autres semblables qui existent entre elles, elles peuvent être des opérations, mais elles ne sont pas des connaissances; pour qu'elles le deviennent, il faut que le moi exerce, suivant ses lois naturelles, les fonctions d'*unification* et de *division;* il faut une émission (*emissione*) du sens logique (2).

Le sens logique a donc deux fonctions principales dans la formation des notions et dans la représentation des objets; par l'une il aperçoit et constitue les différences, par l'autre il forme et voit suivant un autre rapport les totalités et les

(1) V. *Suprema economia dell' umano sapere*, parte seconda, § 21.
(2) Ibidem, parte seconda, § 27.

unités concevables; il est en d'autres termes différentiel et intégral (*differenziale e integrale*). Par l'antagonisme de ces fonctions qui procèdent de son être et de son activité, le sens logique domine tous les rapports possibles qui forment la chaîne immense des choses dans la double sphère de l'existence et de la causalité.

Romagnosi est si convaincu du rôle spécial de ce sens qu'il a soin de le distinguer de l'attention, de la conscience et du jugement avec lesquels une observation superficielle pourrait le confondre. Il soutient que pour en exercer les fonctions il faut un certain degré de force intérieure, que l'attention y concourt, mais qu'elle n'en est pas le principe, qu'elle peut exciter l'intuition ou concentrer l'esprit sur une partie donnée d'un objet, mais que sitôt que le discernement a lieu, le sens logique entre alors même en fonction et le ***verbe intellectuel*** (jugement idéal, liaison des idées) est son œuvre.

Il n'est pas non plus la conscience ni la faculté de juger; car la conscience suppose les opérations de notre esprit et ne les fait pas; elle leur est postérieure et en est témoin. Or il ne s'agit pas ici du sentiment qui nous révèle l'acte intellectuel, mais de l'acte intellectuel lui-même. « Et quant au « jugement, chacun sait que cette opération suppose la fa- « culté et l'opération antérieure de discerner et de sentir les « ressemblances et les différences, et, par conséquent, la « faculté de déterminer et de rapprocher les idées, ce qui « est précisément le rôle du sens logique. » La faculté mystérieuse à laquelle appartient ce sens fournit au jugement les notions et règles d'après lesquelles il doit prononcer. Les idées de nombre, d'étendue, de temps, et en général les coneeptions sont ses produits; sa portée et son importance se manifestent dans les synthèses les plus élevées. C'est à elle qu'il appartient d'unir la variété à l'unité, le composé au simple, le particulier au général. Elle est l'***alpha*** et l'***o-méga*** de l'esprit. Elle est la source des prédicamens; elle forme les idées; elle dirige l'expérience; elle fournit la perception de ce qu'il y a de concevable dans l'être et l'activité des choses, perception qui est proprement l'acte essentiel de l'entendement (Che cosa è la mente sana, 2e partie).

Nous ne suivrons pas Romagnosi dans la détermination de quelques points accessoires de cette théorie; nous ne



chercherons pas quelle part il faut attribuer, suivant lui, aux tendances de l'instinct et aux modes affectifs de la sensibilité dans la formation et l'exercice d'une fonction dont nous avons déjà vu les éléments essentiels. Nous ne reproduirons pas non plus ses réflexions sur le concours de la volonté dans l'exercice et le développement de l'intelligence; qu'il nous soit permis seulement de caractériser en deux mots cette doctrine du *sens logique*, et d'indiquer le chemin qu'elle a fait faire à la philosophie italienne vers l'idéalisme.

Il nous semble, en effet, évident que la doctrine du sens logique est le germe d'une théorie spéciale de l'entendement. Ce sens élevé, supérieur à la conscience, antérieur aux affirmations et aux négations du jugement, est de l'aveu même du philosophe italien, la faculté d'entendre avec la conception de ses catégories et de ses rapports logiques. C'est donc l'entendement avec la conscience obscure de lui-même et de sa supériorité; c'est l'entendement élevé dans la doctrine de la sensation transformée, se prenant pour un sens, s'appelant de ce nom, mais distinguant ses fonctions et ses produits des opérations des sens proprement dits et de leurs effets immédiats. De même cet aspect concevable (ideabile) des choses, objet de la perception intellectuelle, n'est déjà plus le sensible, mais l'intelligible; la vérité n'est déjà plus dans la sensation, elle est dans l'idée et dans les rapports logiques, quoique l'idée et les rapports logiques soient regardés comme le résultat des actions concurrentes du moi et du non-moi, et l'ordre idéal soumis à la suprématie des causes et des forces naturelles.

Nous touchons ici au caractère métaphysique du système de Romagnosi et au rapport de son ontologie avec sa psychologie. Sur la question du principe de l'être Romagnosi est *naturaliste*, sur le principe de la connaissance il professe l'*idéalisme subjectif*. Nous n'ignorons pas ce qu'il peut y avoir d'apparente contradiction à rapporter les idées d'un même philosophe à deux doctrines qui semblent d'abord contraires; car d'un côté l'idée, considérée comme simple phénomène intérieur et comme un mode subjectif de notre être, semble exclure toute croyance rationnelle à l'existence objective de la nature, et d'autre part cette existence une fois accordée et associée par un rapport causal avec le moi semble devoir

assurer à l'entendement et aux idées une valeur objective. Mais ce qui produit l'incertitude de la philosophie de Romagnosi sur la question fondamentale du rapport de l'être et de la connaissance, et ce qui empêche l'historien impartial de trouver un accord possible entre le principe de sa métaphysique et la base de sa psychologie, c'est l'absence d'un rapport fourni et garanti par l'expérience entre le moi et le non-moi. Au lieu d'admettre ce rapport comme un fait et de l'affirmer directement par l'observation, le philosophe italien le pose comme une hypothèse et prétend le démontrer par un raisonnement (1). Cette démonstration fait tourner le système dans un cercle; car d'un côté la sensation, l'idée, le jugement, la connaissance entière, les principes du raisonnement sont expliqués par le concours du moi et de la nature, par la rencontre et le résultat de leurs puissances (compotenza), et d'un autre côté c'est le raisonnement, ce sont les principes d'identité, de contradiction et de causalité qui, s'appuyant sur le caractère et l'ordre des sensations, établissent l'existence du monde extérieur et de la nature.

Il est bien vrai que Romagnosi croit ne demander sur ce point à la raison qu'une vérification et une preuve de la croyance instinctive du sens commun; mais comme cette croyance repose uniquement, suivant lui, sur des apparences purement intérieures, toutes les démonstrations qu'il y apporte ne sauraient dépasser la portée des représentations subjectives. Lui-même répète maintes fois que l'univers entier n'est pour nous qu'un phénomène idéal; que Condillac et Kant ont raison; que nous ne sortons jamais de nous-mêmes, soit que nous pensions nous élever jusqu'au ciel ou descendre dans les abîmes les plus profonds. Il déplore l'erreur de ces philosophes qui, par leurs doctrines transcendantes, croient aller au delà des phénomènes et atteindre par l'idée l'être, la substance et la cause. La cause, la substance, la force, sont des *je ne sais quoi*, issus de nos fonctions intellectuelles, placés sous les apparences de nos sensations par les lois de notre sens logique.

La nature elle-même dont nous dépendons, la totalité absolue des choses dont nous faisons partie, nous est inconnue

(1) Voir toute la première partie du dircours intitulé : *Che cosa è la mente sana.*

et incompréhensible dans son être. Nous croyons à la constance de ses lois, mais nous ne savons même pas combien durera l'ordre de choses auquel nous appartenons.

Il est donc inutile de chercher une place pour l'absolu dans cette doctrine. Il n'est ni dans le principe de la connaissance, ni dans le principe de l'être, puisque la connaissance est le produit phénoménal de la monade individuelle et solitaire du moi, et que l'être substantiel est un je ne sais quoi sans nom et sans un ordre intelligible propre et immuable.

Mais laissons de côté les lacunes du système, le manque de liaison entre les parties, et tout ce qui peut exercer le jugement d'une saine critique, pour nous borner à en résumer les traits principaux et en indiquer les applications les plus importantes. Ce système flotte entre l'idéalisme subjectif et le naturalisme ; l'unité de la science y est ramenée au rapport du moi et du monde, sa certitude, à celle des sens et à l'accord de la raison avec leurs dépositions ; son étendue y est limitée aux faits et à leurs rapports. Le réel y est la source de l'idéal ; l'idéal n'y est même admis que comme un aspect limité du réel ; et ce réel, c'est le phénomène, le relatif, l'apparence du dedans et du dehors, du moi et du non-moi ; c'est la collection des choses qu'on appelle la Nature, et qui se rattache d'une manière obscure à la totalité absolue, à un terme dernier et incompréhensible. Aussi n'est-il pas étonnant que dans cette doctrine l'ordre moral soit déduit de l'ordre physique, que le devoir et le droit y soient soumis à l'empire de la nature, et qu'ils ne soient soustraits à sa nécessité que pour rentrer, suivant les exigences d'un art entièrement humain, dans la dépendance d'une nécessité idéale, sans doute, mais hypothétique et relative.

Voici, en effet, la chaîne des idées de Romagnosi sur les principes de la morale et du droit. L'homme est porté à sa conservation et à son perfectionnement ; il aime et veut son être et son bien-être. Mais son être et son bien-être dépendent de la nature, de ses forces et de ses lois. C'est elle qui les pose comme fins de l'activité humaine, et qui en dirige la réalisation par les circonstances où elle le place et la manière dont elle constitue son être et ses facultés. La nécessité morale, ou l'obligation, n'est donc autre chose que le rapport qui unit nos actions à leur fin naturelle ; les lois

morales et l'ordre moral tout entier ne sont que les lois et l'ordre de la nature, en tant qu'ils se rattachent à notre conduite et à la poursuite de notre bonheur ; que sera donc aussi le système des droits et des devoirs, sinon l'ensemble des actions libres, que les rapports réels de l'homme et de la nature rendent indispensables et efficaces pour le double but de sa conservation et de son perfectionnement ?

On le voit déjà, la morale qu'on peut composer avec ces principes est la morale du bonheur et non celle du devoir ; c'est la morale fondée sur les inclinations, les instincts et les impulsions de la nature, et non celle qui prend son point de départ dans l'idée rationnelle du bien en soi et dans l'obligation qui en résulte pour notre libre volonté. L'obligation morale est absolue ou elle n'est pas ; elle est toujours supérieure aux inclinations et aux instincts, et, quelquefois, elle leur est contraire ; tandis que la nécessité physique s'impose à la raison comme moyen indispensable pour atteindre une fin donnée. C'est ce qui fait que les règles de la première commandent sans condition et se résolvent dans des jugements qu'on peut appeler, avec Kant, impératifs catégoriques, tandis que celles de la seconde s'expriment par des jugements qu'on nomme impératifs hypothétiques, de sorte que dans le premier cas la volonté n'est pas libre de supprimer l'objet du devoir, tandis que dans le second elle peut abandonner du même coup l'objet de ses inclinations et les moyens qui y conduisent.

Il est vrai que Romagnosi distingue dans la vie de l'humanité deux états différents, dans lesquels dominent successivement le hasard et l'industrie humaine. Le passage de l'un à l'autre révèle, avec le commencement de la science, la naissance de la civilisation. L'homme, soustrait par ses idées et sa conduite au cours fortuit des sensations extérieures et des forces de la nature, commence à s'élever au-dessus des êtres doués comme lui de sensibilité ; il ne se contente plus de la conservation de son existence, il veut son perfectionnement, parce qu'il l'*imagine*, et le comparant aux circonstances et à la condition actuelle de sa vie, il en prépare et en tente la réalisation. La science, imitant l'humanité, doit donc distinguer deux parties dans l'ordre moral : une partie théorétique et une partie pratique ; l'une consistant dans les vérités de raison, l'autre dans les vérités de fait ; la

première, regardant les rapports rationnels des actions libres avec la fin du bien-être et du perfectionnement, l'autre ayant trait aux circonstances intérieures et extérieures où la volonté se trouve placée, aux causes qui la rapprochent ou l'éloignent de la complète application de l'ordre théorétique.

Cette distinction est importante, car elle sépare l'idée du fait, subordonne l'activité à la raison, et conduit à chercher entre l'une et l'autre l'*harmonie possible*, sorte de moyen terme entre les deux extrêmes du *réel* et de l'*idéal*.

Cette distinction, substituant à l'ordre de la nature celui de la raison, élève l'esprit dans une sphère supérieure, crée, avec l'idée de son perfectionnement, la condition première de sa perfectibilité, et communique au devoir et au droit le caractère et la dignité des vérités rationnelles. De là une lumière nouvelle répandue sur la morale et sur la science du droit.

Le droit n'est plus seulement un rapport réel, issu « de la « loi d'une ou plusieurs causes naturelles, mais il est la « faculté de faire ou d'obtenir tout ce qui est conforme à « l'ordre moral de la raison, en tant qu'elle ne peut être « contrariée sans injustice, par qui que ce soit » (*Diritto publico universale*, part. III, cap. 1er). De là, la subordination du droit au devoir, car si la première condition de son existence est d'être conforme à l'ordre moral, il n'existe qu'autant qu'il est limité et garanti par les obligations relatives à cet ordre.

De là, les titres du droit fournis sans doute par la nature, mais distingués et fixés par la raison qui en comprend l'importance et en mesure les degrés ; de là, la nécessité et l'immutabilité des droits, que l'homme ne crée pas pour son bon plaisir, mais qui, comme les rapports géométriques, résultent de la nature des choses et sont des vérités de raison.

De là, enfin, la nécessité de la Société et de l'État dont la nature provoque elle-même l'existence par l'action des instincts et des besoins les plus profonds, et dans lesquels la raison reconnaît des moyens indispensables pour conduire l'homme à sa destinée. En vain une école qui s'écarte également de la nature et de la raison a voulu expliquer l'origine des sociétés par des conventions ; c'est à cette double autorité qu'il en faut demander l'institution et la légitimité.

Tel est l'aspect nouveau sous lequel l'ordre moral nous apparaît; cet aspect est une création de l'esprit; c'est la raison prenant la place de la sensation; c'est l'art succédant à la nature dans le monde moral comme dans le monde physique; c'est la nécessité rationnelle, substituée à la nécessité matérielle, réglant la liberté et le progrès. La moralité, le droit, la société, l'état, regardés à ce point de vue, sont une réalisation des règles de la raison dans la poursuite de ses fins, et la civilisation entière n'est que l'intelligence effectuant peu à peu et perfectionnant les conditions nécessaires à une société éclairée et heureuse.

L'humanité passe avec elle de la sphère grossière des sensations primitives à la région plus élevée des produits de l'imagination, pour monter enfin à la lumière des idées rationnelles, et quand elle y est arrivée, elle aperçoit clairement sa destinée et les moyens de l'atteindre; alors elle peut connaître avec vérité, démontrer avec certitude, agir avec efficacité, réaliser le progrès. Voilà les quatre objets que **Romagnosi** assigne à la raison dans l'individu comme dans la société, dans l'ordre de la science comme dans celui de la moralité, et par lesquels il ramène sous la loi d'un même art logique le développement réfléchi des éléments de la civilisation. Parmi les forces qui concourent à la réaliser, la nature est sans doute la première et la dernière; c'est elle qui la prépare et la provoque, comme elle la maintient et la sanctionne; la religion l'initie et la fortifie, l'agriculture la plante pour ainsi dire dans le sol et l'alimente, la concurrence l'étend et la perfectionne, mais le gouvernement la favorise et la protége, l'opinion publique la consolide, la consacre et la règle. Or, le gouvernement et l'opinion sont les forces directrices de l'âme et du corps de l'État. De leur action combinée résulte principalement le bonheur et le malheur des peuples, et le degré de leur perfectionnement dans le chemin immense qu'ils parcourent de la barbarie à la corruption, en passant par la sagesse et la vertu, le vice et l'ignorance. C'est donc à l'intelligence qu'il appartient de pousser les éléments de la civilisation vers le progrès; c'est à elle de faire en sorte que le travail, la moralité, la sûreté publique, la concurrence et l'échange répandent et répartissent convenablement la vie et la félicité dans le corps social; que l'activité des parties soit la

plus grande possible, et qu'elle se concentre dans les organes principaux pour se reporter dans les différents membres et les rendre plus libres et plus énergiques (1).

Arrêtons ici cette revue rapide des idées de Romagnosi sur les principes qui gouvernent les sciences morales et politiques ; le sujet que nous traitons et les proportions de ce travail ne nous permettent pas d'y insister davantage. Ce que nous en avons dit est, croyons-nous, suffisant pour démontrer que le rôle pratique de la raison est, dans sa doctrine, parfaitement d'accord avec son rôle spéculatif, que son caractère et sa nature demeurent les mêmes dans l'une et l'autre de ses fonctions. Le plus haut point de vue sous lequel on puisse envisager la moralité et la vertu des individus et des peuples, est celui d'un art qui approprie les moyens à la fin, et prescrit cette appropriation comme nécessaire. Le caractère de nécessité rationnelle qui apparaît dans les vérités morales est donc le même que celui qui se montre dans les préceptes de l'art et dans les règles de l'habileté et de la prudence. Toutes les considérations, tous les développements qu'y apporte Romagnosi ne parviennent pas à les changer dans les commandements absolus de la conscience. Et comment en serait-il autrement? La *raison* de Romagnosi est un sens supérieur, mais c'est un sens ; comme elle ne dépasse pas la sphère de la nature dans ses fonctions spéculatives, elle ne la dépasse pas non plus dans ses fonctions pratiques; l'idéal de la vie comme la règle de la science sont enfermés par leur principe dans les mêmes limites ; l'expérience et le bonheur sont la source et le but du développement de l'humanité.

Cette doctrine est donc bien le naturalisme en métaphysique et une sorte d'idéalisme empirique en psychologie. Son mérite est de dépasser la sensation, d'étendre pour ainsi dire les limites de la philosophie régnante en étudiant mieux la sensibilité et en donnant de l'expérience une idée plus large et plus vraie.

Son défaut le plus saillant est de ne pas aller au-delà et de

(1) Pour tout ce qui regarde les idées de Romagnosi sur la moralité, le droit et la civilisation, nous avons puisé dans son *Introduction à l'étude du droit public universel*, dans l'écrit intitulé : *De la nature et des causes de la civilisation, avec un exemple de sa renaissance en Italie*, et dans l'ouvrage déjà cité : *Vues fondamentales sur l'art logique*.

circonscrire l'esprit dans les bornes du fini. Cette doctrine cependant n'est déjà plus la philosophie de la sensation, mais celle de l'expérience, quoique incomplète encore et bien éloignée de son idéal.

CHAPITRE II.

SOMMAIRE. — Philosophie de l'expérience. — Galluppi. — Il succède à Genovesi dans le midi, à Romagnosi et à Gioia dans le nord de la Péninsule. — Discussion sur ce point de l'histoire de la philosophie italienne. — Galluppi a une importance nationale. — Ses ouvrages. — Sa doctrine sur la réalité de la Connaissance. — Son mérite comme psychologue et comme historien de la philosophie. — La philosophie de l'expérience s'agrandit entre ses mains et approche de l'idéalisme. — Il introduit en Italie la morale du devoir. — Rapports des recherches de Galluppi avec les doctrines de Kant.

Romagnosi vécut assez pour connaître les principaux ouvrages de l'écrivain qui devait développer et mieux rapprocher de son but la philosophie de l'expérience. Il se chargea même d'en examiner deux en des articles imprimés entre 1827 et 1829 dans un recueil favorablement connu sous le nom de *Biblioteca italiana*. En annonçant au public les *Éléments de philosophie* de Galluppi et les *Lettres sur les Vicissitudes de la philosophie depuis Descartes jusqu'à Kant* du même auteur, le vieux jurisconsulte italien se montrait à la vérité assez mécontent de l'accueil qu'on commençait à faire dans la Péninsule aux idées et au langage de Kant, qu'il appelait étrange et barbare; il contestait à Galluppi ses innovations dans l'observation, la critique et l'expression des faits relatifs à la connaissance; il maintenait avec fermeté et parfois avec aigreur ses propres formules, mais en somme et malgré

ses réserves, il marquait son estime au nouveau philosophe et apercevait dans ses livres une ressemblance de traditions et de vues générales qui, sous certains rapports, le rapprochait de lui et les réunissait dans une même école.

Quelques informations chronologiques et biographiques sur Galluppi nous paraissent ici indispensables pour bien comprendre le rôle qu'il a joué dans la philosophie italienne et le rapport qui existe entre lui et ses devanciers.

Né à Tropea, dans le royaume de Naples, le 2 avril 1770, un an après la mort de Genovesi, il a été pendant sa première jeunesse le contemporain de Filangieri et de Pagano; mais ses goûts, plus encore que les circonstances de sa vie, le détournèrent complétement des travaux qui procurèrent à ces deux illustres écrivains, l'honneur d'être comptés parmi les continuateurs de Montesquieu et de Vico; de sorte que Galluppi ne tient à eux que par le lien commun de l'école de Genovesi et les traditions psychologiques et expérimentales qui en sont issues.

Cela est si vrai que les trente ans pendant lesquels Galluppi a vécu dans le dix-huitième siècle, ne contiennent aucun fait qui rattache ses études aux grands événements qui en rendirent la fin si mémorable, et aux révolutions dont Naples fut alors le théâtre. Rien n'annonce dans ses ouvrages la méditation des questions sociales, ni la préoccupation des choses politiques, ni une étude approfondie de l'histoire et du droit. Né avec une vocation décidée pour l'observation des faits intérieurs et l'examen des questions qui s'y rapportent, Galluppi semble n'avoir connu le monde extérieur que pour méditer sur les rapports métaphysiques qui l'unissent à celui de la conscience. Ni le souci d'une nombreuse famille, ni les ennuis d'un emploi trop contraire à ses goûts (1) ne l'empêchèrent de se livrer avec passion et persévérance à l'étude de soi-même et de la philosophie. Ce n'est pas cependant qu'il fût pressé de manifester cette passion au public par des ouvrages prématurés, ou de l'exprimer sous des formes encore incertaines. La liste chronologique de ses ouvrages ne contient que deux écrits presqu'insignifiants (2), dont la publication remonte à la longue période de sa vie qui

(1) Il était pourvu d'un emploi dans l'administration des finances.

(2) Un mémoire apologétique à l'occasion d'une dispute de théologie en 1795, et un opuscule sur l'analyse et la synthèse, 1807.



est comprise entre 1770 et 1819. C'est seulement à l'âge d'une complète maturité, à quarante-neuf ans, qu'il fit imprimer les deux premiers volumes de son *Essai philosophique sur la critique de la connaissance*, ou *Analyse distincte de la pensée humaine*. Le plan de cet ouvrage était considérable; il devait contenir en quatre livres très-étendus la théorie de la connaissance et des facultés de l'esprit humain, l'examen des idées et des jugements fondamentaux, les questions de leur origine, du criterium et de la source de la vérité. Il annonçait donc une doctrine complète et détaillée sur les objets essentiels de la psychologie et de la métaphysique telle qu'on les concevait alors, et cette doctrine à laquelle l'auteur devait rester invariablement fidèle, allait exercer dans le nord comme dans le midi de l'Italie une influence notable sur les études philosophiques. Car outre qu'elle remplaça dans un grand nombre d'écoles les *Eléments* de Gioia et de Gevonesi par d'autres *Eléments* écrits dans un autre esprit et avec d'autres principes, elle attira de bonne heure l'attention des philosophes et principalement de Rosmini et de Gioberti. Le premier en fit l'objet de ses méditations avant 1830 et la discuta dans son Nouvel Essai, et le second y attacha tant d'importance que tandis qu'en 1825 il citait à peine Romagnosi dans sa thèse d'aggrégation, de 1830 à 1833 il prenait les livres de Galluppi pour texte des conférences qu'il tenait dans une société philosophique placée sous sa direction. (Voir *Ricordi Biografici e Carteggio di Vincenzo Gioberti raccolti per cura di Giuseppe Massari*, volume Ier, chap. IX, et plus loin notre biographie de Gioberti.)

Mais les rapports de Gioia, de Romagnosi et de Galluppi ont tant d'importance dans une revue du développement de la philosophie italienne au dix-neuvième siècle, que nous demandons la permission de nous y arrêter pour quelques instants.

Nous avons déjà dit que Gioia et Romagnosi, quoique contemporains, ont exercé sur les études philosophiques de l'Italie une influence qu'on peut regarder dans une certaine mesure comme successive, principalement à cause de la différence de temps qui sépare ceux de leurs ouvrages qui appartiennent en propre à la philosophie. Établissons-le plus complétement avant de passer à l'exposition de la doctrine de Galluppi et pour mieux en fixer la place dans l'histoire.

On remarquera d'abord que Romagnosi n'a rien publié sur les questions philosophiques les plus abstraites de la science que vers la fin de sa vie. En effet, les écrits intitulés la *Mente sana, Economia suprema dell' umano sapere* et *Vedute fondamentali sull' arte logica* portent les dates de 1827, 1828, 1832, tandis que Gioia avait publié ses principaux ouvrages philosophiques avant 1820 (1). Il nous suffira de citer en preuve de ce que nous avançons le livre sur le *Mérite et les Récompenses* qui est de 1818 et les *Eléments de philosophie* qui furent publiés à Milan la même année. Nous pouvons même affirmer que sa doctrine était déjà exposée dans un livre imprimé en 1803, car la *Logica statistica*, qui est de cette époque, en contient les principaux traits.

Le développement de la pensée philosophique de Romagnosi a donc succédé, dans une certaine mesure, au développement de la doctrine de Gioia ; il y a entre eux un rapport de doctrines et d'influences qui partant de la même source intellectuelle et presque de la même époque, se séparent cependant dans la durée comme dans la science, après avoir été longtemps parallèles et simultanées. Car la dernière publication de Gioia est de 1826 et sa mort de 1829, tandis que Romagnosi publie ses principaux ouvrages philosophiques de 1827 à 1832, et meurt en 1835.

Ces faits ne regardent que le nord et le centre de l'Italie. Pendant le même temps se produisait à Naples l'enseignement philosophique de Galluppi, précédé par des publications importantes, dont la première est de 1819. Aussi chercherait-on vainement une influence de Gioia et de Romagnosi sur Galluppi ; non-seulement le synchronisme de leurs ouvrages philosophiques est complet jusqu'en 1826, année de la dernière publication de Gioia, mais de 1827 à 1832 sont imprimés presqu'en même temps, dans le nord et dans le midi de l'Italie, les ouvrages les plus importants de Galluppi et de Romagnosi. En outre, ces deux philosophes paraissent avoir été complétement inconnus l'un à l'autre jusqu'en 1827; enfin il faut ajouter qu'après comme avant cette époque, ils

(1) Voir le Catalogue des ouvrages de Gioia inséré dans la revue intitulée : *Biblioteca italiana*, livraison du mois de décembre 1828. — Ce catalogue a été reproduit dans l'édition de la *Phylosophie de la Statistique*, faite à Mandrisio en 1839.

ne sont pour rien dans l'organisation et le développement réciproque de leur pensée. Il est facile de s'en assurer par leurs écrits ; les preuves abondent. En effet, il est vrai que les livres dans lesquels Romagnosi expose et coordonne ses idées sur les principales questions de la psychologie et de la logique, et qu'il a rassemblées sous le nom collectif de Doctrine de la raison (*Dottrina della ragione*), sont postérieurs d'environ dix ans à la publication des deux premiers volumes de l'Essai de Galluppi sur la critique de la Connaissance ; mais il ne faut pas oublier que ces écrits ne font que résumer ses travaux antérieurs et leur imprimer, pour ainsi dire, le sceau de l'unité. Ils en dégagent et précisent la formule générale, mais ne contiennent pas pour la première fois sa doctrine.

En effet, la *Genèse du droit pénal*, le plus célèbre de ses ouvrages de jurisprudence, publié pour la première fois en 1791, fondait le droit de punir sur la *nécessité de la défense et de la conservation sociale opposée à l'impulsion criminelle*, et rapportait les principes de l'ordre moral et juridique aux instincts humains et aux forces de la nature. Son principe métaphysique du *concours des puissances de la nature et de l'esprit*, y était donc en germe et s'y manifestait déjà dans les matières relatives aux mœurs et au droit. Mais nous n'en sommes plus réduits à ces interprétations conjecturales dès l'année 1805, dans laquelle fut publié l'ouvrage intitulé : *Introduction à l'étude du droit public universel* (*Introduzione allo studio del diritto publico universale*). Quoique ce livre soit encore un ouvrage spécial, il s'élève cependant d'une manière sommaire (IIe partie, chap. III, art. 3), aux recherches métaphysiques et contient déjà les idées et jusqu'aux expressions qui formeront plus tard le caractère distinctif des écrits recueillis sous le titre commun de *Doctrine de la raison.*

Ainsi il est établi que Romagnosi ne doit rien à Galluppi pour le développement et l'organisation de ses idées, et que c'est bien à l'originalité de son esprit, jointe à l'action de Charles Bonnet (1) sur lui, qu'il faut attribuer l'influence philosophique qu'il exerça de 1803 à 1822 aux universités de Parme et de Pavie, et aux écoles supérieures de Milan sur

(1) Voir le travail de M. Ferrari déjà cité pour ce qui concerne les rapports de Romagnosi et de Bonnet.

la jeunesse nombreuse et enthousiaste qui l'écouta et applaudit pendant près de vingt ans.

D'un autre côté, nous ferons observer pour ce qui regarde Galluppi, que son nom demeura complétement inconnu jusqu'en 1819, époque à laquelle parurent les deux premiers volumes de son *Essai*, que cette publication ne fut achevée qu'en 1832, et qu'en juillet 1825 un rédacteur de la *Biblioteca italiana* (voir le tome XXXIX de ce recueil, publié à Milan), examinant les deux volumes susmentionnés, se montrait dépourvu de toute information sur la suite de cette publication.

Ce défaut d'informations réciproques, assez fréquent alors et depuis entre le nord et le midi de la Péninsule, joint à la lenteur de la publication, fut cause probablement que les *Eléments* de Galluppi, dont le premier volume parut en 1820, ne fussent l'objet d'un article de Romagnosi dans la même Revue qu'en juillet 1827.

Au reste les barrières qui séparaient alors les provinces méridionales du centre et du nord de la Péninsule étaient si bien gardées, et il y avait si peu de relations intellectuelles entre ces parties d'un même pays, qu'il était plus aisé et plus sûr pour un Napolitain d'entretenir, à travers la mer, un commerce scientifique avec les savants des autres nations qu'avec ceux de l'Italie. Galluppi ne manquait certainement pas d'amour pour elle; le chaleureux appel qu'il fait à l'initiative des Italiens à la fin du sixième chapitre du premier livre de l'*Essai*, pour les engager à imiter l'exemple de leurs ancêtres, et à marquer par de nouvelles découvertes leur trace dans le vaste champ de la philosophie moderne, montre de quels sentiments il était animé. Cependant nous ne saurions comprendre le silence qu'il garde dans ses ouvrages sur des hommes aussi considérables que Gioia et Romagnosi, si nous ne trouvions pas une explication trop certaine de ce fait dans les circonstances que nous indiquions tout à l'heure. La séparation profonde qui existait alors entre le midi et le nord de la Péninsule peut seule expliquer comment Galluppi, qui cite et examine particulièrement les doctrines des écrivains étrangers les moins importants, ne consacre pas un paragraphe de ses nombreux écrits à Gioia et à Romagnosi. Genovesi, Filangieri, Soave et Tamburini sont les seuls Italiens contemporains auxquels il fait cet hon-

neur (1). Et on le comprend fort bien. Genovesi et Filangieri sont Napolitains ; leurs noms, leurs livres et leurs opinions ne pouvaient pas lui être inconnus. Soave s'étant sauvé de Milan à la suite de l'invasion française avait cherché un refuge dans le royaume de Naples, auprès d'une famille aristocratique qui utilisait ses talents pédagogiques, et Tamburini, célèbre par ses disputes théologiques avec les représentants d'une orthodoxie asservie à la puissance temporelle du saint-siége, était parvenu à faire retentir son nom jusqu'aux extrémités de l'Italie, d'abord à cause de ses idées libérales, et ensuite parce qu'il appartenait à la classe la plus unie et la plus influente de la Péninsule.

On le voit, nous ne prétendons pas présenter le développement de la philosophie italienne sous des formes plus régulières que celles qui lui appartiennent effectivement. Gioia et Romagnosi n'ont pas exercé d'influence sur Galluppi, et cependant leurs doctrines précèdent et préparent son action dans le nord de la Péninsule où il doit remplacer le sensualisme par une psychologie plus large et plus vraie.

Il y a à cet ordre historique plusieurs raisons que nous devons indiquer. La première de toutes, c'est l'analogie des phases par lesquelles la philosophie a passé dans le midi et dans le nord de la Péninsule. Le sensualisme introduit à Naples, ainsi que nous l'avons dit, par Genovesi, s'est développé dans son école et s'est maintenu dans l'Italie méridionale jusqu'au commencement du dix-neuvième siècle, de sorte que quand Soave s'y rendit, il y régnait déjà ; et en effet on ne saurait attribuer à d'autre philosophie qu'à celle des sens les idées métaphysiques de Mario Pagano et même celles de Filangieri, malgré l'alliage du spiritualisme instinctif qui s'y mêle, à l'exemple de Montesquieu dont il suit en partie les traces.

Le midi de l'Italie se trouvait donc, pendant la jeunesse de Galluppi, environné par la même atmosphère philosophique que les provinces du nord. Il est par conséquent naturel que Galluppi se soit posé les mêmes problèmes que Roma-

(1) Galluppi examine différentes opinions de Genovesi dans l'*Essai* philosophique sur la critique de la connaissance, dans la *Philosophie* de la Volonté et dans les *Eléments* ; il parle de Tamburini dans la partie morale des Éléments, de Soave dans la partie psychologique du même ouvrage ; de Filangieri dans le chapitre IX du dernier livre de l'*Essai*.

gnosi relativement à la connaissance puisqu'il était dans les mêmes conditions.

Il reste à se demander comment l'influence de Galluppi a fait concurrence à l'influence de Romagnosi et de Gioia et a fini par en triompher dans le nord de l'Italie.

Ici encore la réponse donnée par les faits n'est pas douteuse. Elle est fondée à la fois sur la biographie et la science. Car si Galluppi a été inconnu ou presque inconnu à l'Italie du nord jusqu'en 1827, ses doctrines y ont été annoncées à cette époque par Romagnosi lui-même. En outre, la renommée et l'influence de Romagnosi, retiré depuis longtemps de l'enseignement, vieilli et près de terminer sa longue existence, baissaient au moment même où celles de Galluppi montaient et s'étendaient. Car le philosophe napolitain ne devint célèbre qu'après la publication complète des *Eléments* et celle des *Lettres sur les vicissitudes de la philosophie*, c'est-à-dire après 1827.

Enfin la raison la plus importante de toutes, c'est que la doctrine du philosophe napolitain allait plus loin que celle du dernier représentant de la philosophie de l'expérience dans le nord de la Péninsule, et qu'elle répondait mieux aux questions que lui-même avait soulevées et aux besoins de l'esprit philosophique en progrès.

Il y a donc réellement une certaine succession entre eux si on les considère dans l'unité de la vie nationale et dans l'histoire générale de la philosophie italienne. Pour ce qui regarde particulièrement Galluppi, on comprendra facilement qu'il se soit trouvé prêt à aller plus loin que Romagnosi dans la solution des problèmes philosophiques et à lui succéder avec avantage dans la direction de la pensée, si l'on considère qu'il avait, pendant de longues années, puisé aux sources multiples de la philosophie moderne, et qu'un de ses principaux mérites est d'allier sans cesse l'histoire de la philosophie à la discussion et à la coordination des problèmes de cette science.

Les ouvrages qui contribuèrent le plus à établir la réputation et l'influence de Galluppi sont ses *Eléments* et ses *Lettres sur les vicissitudes de la philosophie* depuis Descartes jusqu'à Kant. Le premier était destiné et parvint réellement à introduire dans l'enseignement secondaire une doctrine philosophique bien plus conforme à l'observation inté-

rieure que celle qui se trouvait dans les livres de Gioia et de Soave. L'autre traçait pour la jeunesse et les gens du monde un tableau des changements qui s'étaient opérés dans la science de l'esprit humain depuis Descartes jusqu'à Kant. La méthode suivie par l'auteur de ces deux livres était si aisée, les développements si sobres et précis, les idées si bien ordonnées, le langage si clair et l'emploi des termes scientifiques si discret, que tout le monde les lut et les comprit; ils servirent aussi pour attirer l'attention sur l'*Essai*, l'œuvre la plus volumineuse de l'auteur; enfin, en 1831, il monta sur la chaire de logique et de métaphysique de l'université de Naples, et ces nouvelles fonctions, en donnant une satisfaction tardive à ses goûts, répandirent du moins sa doctrine et la fortifièrent par l'autorité du maître et le concours d'un auditoire nombreux et dévoué. Les *Leçons de logique et de métaphysique* et la *Philosophie de la voloné*, publiées de 1832 à 1840 coïncident avec son enseignement, en sont issues (1), et peuvent être regardées comme la dernière expression de sa pensée dont le fond du reste n'a pas varié (2).

Les livres que nous venons de nommer et auxquels on peut ajouter un mémoire sur l'*Idéalisme transcendental* et un premier volume sur l'*Histoire de la philosophie*, ouvrage inachevé, forment un ensemble régulier et complet de doctrines qui embrasse la psychologie, y compris l'idéologie générale et particulière, la logique, la morale, les éléments de la cosmologie et de la théodicée, et l'histoire des systèmes. En effet l'*Essai sur la critique de la connaissance* et la *Philosophie de la volonté* se tiennent et sont comme les parties d'un même tout, ainsi que l'auteur lui-même a soin de nous en avertir dans la préface au dernier de ces ouvrages. Car dans l'un il envisage l'esprit comme faculté de connaître, dans l'autre il le considère comme faculté de vouloir; dans l'un il étudie les principes de la connaissance, dans l'autre les règles de la vie; et dans les deux l'esprit n'est pas examiné isolément, mais dans son rapport à la réalité entière,

(1) Voir les dédicaces de ces deux ouvrages.

(2) Pour ces détails voir outre les ouvrages de Galluppi, un article de *Jacopo Bernardi* inséré dans la revue *il Cimento*, Turin 1852, 3e fascicule. — Notons ici que Galluppi est mort en 1846, c'est-à-dire onze ans après Romagnosi et dix-huit ans après Gioia.

c'est-à-dire au monde et à Dieu, de sorte que ces deux ouvrages pris ensemble répondent suffisamment au plan et aux matières contenues dans les *Eléments* et peuvent leur servir de commentaire et de développement.

Les *Eléments* sont le livre le plus complet de Gallupp, celui qui contient toutes les parties de sa doctrine, réunies et coordonnées en un seul tout. Ils se divisent en cinq sections qui sont : la logiqne pure, la psychologie, l'idéologie particulière, la logique mixte, la morale. A la morale est joint un chapitre sur la religion.

Expliquons les titres de ces divisions, car elles dépendent de l'idée que Galluppi se fait de la philosophie, de la méthode et des traditions qu'il suit en la développant, en un mot du caractère général de son système.

La philosophie est pour Galluppi la science de la pensée, considérée dans son rapport à la connaissance et à l'action. Elle commence donc par constater les éléments de la connaissance, idées, jugements, raisonnements ; elle les divise en deux classes, empiriques et rationnels, et distinguant la *forme* de la *matière*, analyse d'abord la première qu'elle regarde comme une loi de l'esprit, indépendante des données de l'expérience. La forme du raisonnement est toujours pure, c'est-à-dire indépendante des objets extérieurs ; mais la matière peut se composer d'idées pures ou d'idées empiriques, c'est-à-dire tirées des sens ; de là trois sortes de raisonnements possibles, suivant qu'ils sont composés d'éléments purs, d'éléments empiriques ou d'un mélange des deux ; mais comme le raisonnement purement empirique est impossible, car le raisonnement s'appuie toujours sur quelque principe, il s'en suit qu'il ne peut y avoir, qu'il n'y a que deux sortes de raisonnements, le *pur* et le *mixte*, et par conséquent deux parties correspondantes dans la logique, la logique pure et la logique mixte, celle des idées et celle des faits. Voilà la distinction ou plutôt l'opposition de laquelle part Galluppi, dont il cherche l'explication par sa théorie de la connaissance, et qui le conduit à établir deux divisions correspondantes dans la logique. Entre ces deux divisions se placent la psychologie et l'idéologie, et cet ordre est fixé par le besoin de passer de la forme à la matière du raisonnement, et pour constituer la science humaine de toutes pièces.

En effet, en examinant par l'observation les opérations et les facultés de l'esprit, on connaît la réalité intérieure, on vérifie le rapport du moi avec la réalité extérieure, on remonte à l'origine des idées, on en constate les relations multiples entre elles et leurs objets, on en distingue les combinaisons et les éléments ; en analysant ensuite et en déterminant les principales d'entre elles, on parcourt le cercle entier des êtres : le moi, le monde et Dieu, leur nature et leurs rapports. C'est ainsi que l'idéologie et la psychologie, c'est-à-dire la science des idées et de leurs causes, constituent la métaphysique et réunissent par leurs découvertes la logique pure et la logique mixte, les faits et les idées, la forme et la matière du raisonnement, la raison et l'expérience.

Après la philosophie spéculative vient la philosophie morale ou pratique ; mais ici encore c'est la pensée qui examine les actions, les facultés qui les produisent, les motifs qui les inspirent, la loi qui les règle; sans sortir d'elle-même, elle cherche au-dessus des sens, dans les vérités rationnelles, celles qui sont le fondement et la lumière de la vie. De sorte que la philosophie entière est l'œuvre de la pensée, et a pour objet principal et direct la pensée, ses éléments, ses fonctions, ses objets, sa valeur, par rapport au vrai et au bien.

Il est donc naturel que chez Galluppi la philosophie parte de la réalité de la pensée, comme chez Descartes, et qu'elle se distingue en philosophie *subjective* et *objctive*, suivant que la pensée s'y étudie elle-même, ou qu'elle y vérifie les rapports réels et observables qui l'unissent aux objets et constate par cette voie leur existence, leur nature et leur enchaînement.

Ainsi, tout est, dans cette philosophie, soumis au problème de la connaissance, tout en dépend ; ajoutons que la théologie et la cosmologie y sont étudiées dans les limites de ce point de vue. Aussi y sent-on une grande préoccupation, une grande passion même pour la solution de la question soulevée par Kant sur la valeur objective de l'intelligence.

Remarquons ici que Galluppi n'est pas le premier qui a parlé de Kant et de sa philosophie aux Italiens ; le père Soave en avait déjà fait une critique superficielle dans ses

Istituzioni, après l'avoir étudié dans un livre de M. de Villers (1). Galluppi puisa d'abord ses informations sur le kantisme à la même source et dans un autre écrit composé par Kintker en hollandais, et traduit ensuite en français (2). Mais en 1821 et 1822, la *Critique de la raison pure* parut traduite en italien par *Mantovani*. Cette traduction rendit un vrai service à l'étude de la philosophie dans la Péninsule, car Rosmini lui-même devait en profiter largement.

Galluppi a cependant le mérite d'avoir le premier compris l'importance de Kant, et de l'avoir fait comprendre aux Italiens. Chacun de ses livres témoigne de son admiration pour le philosophe de Kœnigsberg. Le titre même du premier qu'il publia (*Essai philosophique sur la critique de la connaissance*), rappelle ceux des principaux écrits de Kant et indique l'influence exercée par ce philosophe sur la direction de son esprit et de sa doctrine. Dans cet ouvrage, comme dans les Eléments et les Lettres, le professeur napolitain ne se contente même pas d'examiner les opinions du philosophe allemand, à propos des questions qu'il traite, ainsi qu'il a l'habitude de le faire pour tous les autres, mais il consacre à la philosophie critique une exposition spéciale et détaillée. Ce travail lui fut rendu sans doute plus facile après 1840, lorsque les belles leçons de M. Cousin sur Kant furent imprimées; mais, dès 1819, Galluppi avait déjà réfuté la théorie de Kant sur les jugements synthétiques et contesté à ce philosophe sa thèse de la subjectivité de la connaissance du monde extérieur.

Il n'est, du reste, pas facile de dire quels systèmes ont été particulièrement étudiés par Galluppi, quand on considère les connaissances étendues qu'il possédait sur tous ceux qui appartiennent aux temps modernes, quand on remarque la place considérable que leur exposition et leur examen occupent dans ses livres, et qu'on réfléchit, en outre, que l'histoire est une partie intégrante de sa méthode et de sa doctrine. Car Galluppi nous paraît, avec M. Cousin, le philosophe de ce siècle qui a uni le plus largement la psycho-

(1) Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendentale, par Charles Villers, Metz 1801.

(2) Essai d'une exposition succincte de la critique de la raison pure de Kant, par M. Kinker, traduit du hollandais par J. Le Fr. Amsterdam 1801.

logie à l'histoire des systèmes. Le problème de la valeur de nos connaissances, l'examen des faits de conscience et de nos facultés, l'histoire de la philosophie comme source des informations et des doctrines à joindre à la réflexion sur soi-même, ou à contrôler par ce moyen, afin d'étendre les résultats de la psychologie et de fonder sur une base plus large la *philosophie de l'expérience*. Voilà presque tout Galluppi, voilà le point de vue, le but, la méthode de sa philosophie.

Persuadé de la fausseté du sensualisme de Condillac, et de l'insuffisance des efforts de La Romiguière pour le réformer en substituant à la sensation la base plus large du sentiment, connaissant d'ailleurs les rapports qui rattachent l'empirisme de Locke au scepticisme de Hume, et les doutes de Hume aux conclusions négatives de la philosophie critique sur la valeur objective de nos connaissances, et notamment sur les rapports de causalité et de substantialité, Galluppi entreprit de refaire en Italie l'œuvre accomplie par Reid en Ecosse ; éviter le scepticisme en se frayant une route intermédiaire entre l'école de Locke et celle de Kant, entre le sensualisme et l'idéalisme transcendental, tel est le but principal que le philosophe napolitain avoue lui-même s'être proposé dans ses ouvrages et dans son enseignement, et pour lequel il a entrepris une démonstration nouvelle de la ***réalité de la connaissance***, et une vérification des rapports qui unissent sous cet aspect dans un seul tout les systèmes de la philosophie moderne. Nous le répétons, ses études historiques et ses observations psychologiques ont le même objet, c'est-à-dire la relation de la connaissance avec la réalité.

Sans nous perdre dans les détails, examinons ce point capital de la doctrine de Galluppi ; car d'une part il est le pivot sur lequel tournent tous ses travaux et toutes ses opinions, et d'autre part c'est dans la solution donnée par lui à cette question complexe que nous trouvons son progrès sur Romagnosi et son rapport à Rosmini.

Posons d'abord les conclusions auxquelles il arrive ; nous verrons ensuite par quels raisonnements et quelles observations il y est conduit. Galluppi pense que la connaissance humaine a une valeur objective et qu'elle est capable de nous mettre en rapport avec la triple réalité du moi, du monde et de Dieu, directement avec le premier et le second terme, indirectement avec le troisième ; il pense que la conscience

saisit le moi substantiel, que les objets extérieurs sont immédiatement unis à la sensation et médiatement à la conscience, et que de la réalité du monde on remonte, par un raisonnement légitime, à l'existence de Dieu. Cette chaîne de rapports a pour base le sentiment immédiat de l'*unité métaphysique* du moi, c'est-à-dire de l'unité du moi comme sujet substantiel de nos actes et de nos jugements.

Galluppi admet avec Kant que nous ne connaissons pas les objets extérieurs en eux-mêmes ou dans leur essence, mais il n'accepte pas pour cela les doutes de la philosophie critique sur leur existence. La sensation nous révèle, selon lui, le dehors, comme la conscience nous montre le dedans; la sensation est, par elle-même, objective, et si la pensée pour constituer l'expérience et former les idées emploie des éléments subjectifs, c'est-à-dire pris au dedans de nous, son œuvre n'est pas pour cela arbitraire ni sans fondement dans la nature extérieure. La réalité de la connaissance repose donc sur ces trois fondements : 1° sentiment immédiat de la substantialité du moi; 2° objectivité de la sensation et concours de l'élément subjectif de la pensée à la formation de l'expérience et des idées qui en dérivent; 3° affirmation de l'être absolu en tant qu'il est la condition dernière de la réalité intérieure et extérieure.

A ces conclusions correspondent, chez Galluppi, un certain nombre de thèses historiques qui résument, à ses yeux, l'état de la philosophie de son temps, et qu'il faut connaître pour apprécier les efforts qu'il a tentés pour établir les siennes.

Touchant la première et la seconde de ces conclusions, l'école de Locke et de Condillac, disait Galluppi, est complétement négative. Locke réduit le moi et les corps à des collections de modes et de qualités, et la connaissance que nous en avons à des collections d'idées simples ou complexes; Condillac ramène la connaissance du moi et des corps à la sensation, et le moi lui-même et les corps à des collections de sensations. Bien plus, pour cette école, la sensation étant un phénomène purement intérieur et subjectif, et toute fonction de l'âme rentrant dans sa nature et sortant de son sein, il en résulte qu'il n'y a pas de communication légitime entre le moi et les objets extérieurs, outre que le sujet même de la connaissance, ou est inaccessible à l'observation, ou n'a pas du tout de réalité.

La philosophie des sens a donc le double défaut de ne pouvoir rendre compte ni de la connaissance; ni de la réalité de ses objets. Elle ne rend pas compte de la connaissance, parce qu'elle laisse sans origine et sans explication les idées qui ne répondent pas aux modes passifs et passagers de notre sensibilité, qui ne dérivent pas immédiatement ou médiatement des sensations, telles que les idées d'unité et d'identité, et d'autres encore qui entrent cependant dans la plupart de nos jugements et forment ou combinent les produits de l'expérience. Elle ne rend pas compte de la réalité de la connaissance, parce qu'elle l'emprisonne dans un monde de phénomènes intérieurs, interceptant, pour ainsi dire, toute communication avec le dehors, et dépouillant le sujet pensant lui-même de la conscience de son unité et de sa réalité.

Quant au troisième point, Galluppi se persuade également de l'impuissance et de la contradiction du sensualisme. Toute doctrine qui ne fondait pas sur l'observation la réalité du moi et du monde, lui semblait incapable de prouver l'existence de Dieu, et le sensualisme était dans ce cas. Il constatait, d'ailleurs, l'absence de l'idée de l'infini dans cette philosophie, en défendait contre elle le caractère positif et démontrait l'existence de son objet.

Voici maintenant quelle était sa manière de voir sur la philosophie critique. « Kant a eu raison, disait-il, de distinguer dans la connaissance deux éléments, l'un empirique, l'autre rationnel; l'un tiré des intuitions sensibles, l'autre posé par l'esprit ou produit par ses propres fonctions; l'un fournissant la matière, et l'autre la forme de la connaissance. » Cette distinction est fondée sur les caractères différents des éléments dont il s'agit. Car nos jugements rationnels renferment des rapports universels nécessaires et absolus, tandis que les données de l'expérience sont particulières, contingentes et relatives. En outre, les idées dont les sens ne contiennent pas l'origine, trouvent ainsi une autre source et ne sont point bannies de la connaissance, et telles sont les idées d'unité et d'identité dont la philosophie des sens ne saurait rendre compte. Il y a donc un élément subjectif et un élément objectif dans la connaissance; sur ce point, Kant a raison. Mais d'où viennent-ils l'un et l'autre? Kant distingue dans l'élément objectif deux parties, l'une pure-

ment empirique et donnée comme un fait, l'autre antérieure à ce fait, imprimée par l'esprit comme une forme sur sa matière ; l'une se produisant dans la sensibilité et l'intelligence, et l'autre existant déjà dans l'une et dans l'autre ; mais qu'importe cette distinction entre les produits de l'expérience et les formes pures de la sensibilité et de l'intelligence, du moment que les uns et les autres sont également issus du sujet, sont des effets de ses fonctions, des modes de son existence ?

Tout est ici réellement subjectif, forme et matière de la connaissance, et ce que Kant appelle objet n'est qu'une certaine unité mentale pensée par l'entendement, ou représentée à l'imagination et déterminée dans la sensibilité. Kant rend donc raison des différents éléments de la pensée qui entrent dans la connaissance, mais il détruit sa portée ; d'autant plus que sa théorie de la raison, se réduisant à la constatation des antinomies nécessaires et insolubles de l'esprit humain, achève de lui interdire tout accès à la substantialité du moi, du monde et de Dieu. Le résulat de la philosophie critique est donc entièrement contraire à la réalité de la connaissance.

Quelle route a suivie à son tour Galluppi pour l'établir ? Il s'est adressé à l'expérience, et, reprenant l'analyse de la sensibilité, il a trouvé la réalité du moi inséparable de toute modification des sens ; d'un autre côté, il lui a semblé que la sensation est naturellement objective, qu'il n'est pas vrai qu'elle nous apparaisse simplement comme un mode de notre être, mais qu'elle contient une apparence extérieure et se rapporte à un sujet extérieur. De sorte que, dans le fait de conscience le plus vulgaire, on trouve, avec une sensation quelconque, le double sentiment du sujet sentant et de la chose sentie. En un mot, l'être intérieur et extérieur est donné et enveloppé dans le sentiment.

Disons cependant tout de suite que si le philosophe napolitain a soin de distinguer le sentiment de la sensation, il confond la perception avec le sentiment, ou, plutôt, la perception qu'il admet n'est pas la perception de Reid, suggestion intérieure de notre nature pensante, mais une *perception sensible*, une *intuition de l'objet*. « J'ai détruit, dit-il, à « la fin du livre II de l'*Essai*, avec des arguments invincibles, « le système des idées représentatives, et j'ai placé, avec

« Reid, notre esprit en rapport direct avec les objets. Mais « ce rapport qui, dans le système de Reid, est arbitraire, « est essentiel dans le mien. J'ai remédié aux défauts de la « philosophie de l'expérience sur cet article important ; j'ai « établi que le rapport direct de la perception sensible avec « l'objet extérieur est essentiel, que la réalité de la percep- « tion sensible suppose nécessairement la réalité de l'objet « et que *la perception sensible est l'intuition de l'objet.* »

Galluppi insiste beaucoup, dans tous ses ouvrages, sur les observations qui établissent le rapport essentiel de notre sensibilité à la réalité intérieure et extérieure, parce qu'il est, suivant lui, la base de ce qu'il appelle la réalité de la connaissance. C'est pourquoi tantôt il nous montre dans la conscience le phénomène fugitif et l'existence permanente, tantôt il remarque la multiplicité de nos modes et l'unité du sujet auquel ils se rapportent. Le jeu des facultés, l'exercice des opérations, leur croisement, leur enchaînement, la suite, l'interruption, la reprise de nos actes intellectuels, lui fournissent une foule d'arguments pour établir, avec la simplicité et l'identité du moi, sa réalité substantielle. Le moi est le centre réel de nos conceptions, la condition première des analyses et des synthèses, le type des idées d'unité et d'identité, la base métaphysique de l'unité logique des connaissances, la source de l'identité et de la connexion dans les rapports idéaux, dans les jugements et dans les raisonnements. L'élément subjectif est donc ce qu'il y a de plus important dans les faits intellectuels, et sans nul doute il provient de la réalité et de la nature du moi, il nous est donné par l'expérience. Mais de quelle manière, cependant, puisqu'il semble nécessaire à la constituer ?

Pour répondre à cette difficulté il faut distinguer entre l'expérience primitive et l'expérience secondaire ou comparée ; il n'y a dans l'une que des sentiments, tandis que l'autre renferme des idées. Sentiment du moi, sentiment du non-moi et de la sensation ou de leur rapport, voilà ce qui est uni et mêlé d'abord dans la conscience, voilà le fond qui contient les matériaux de toutes nos idées. Il n'y a dans l'expérience primitive que des éléments objectifs. Voici maintenant comment les éléments subjectifs s'en dégagent et forment l'expérience secondaire.

L'idée qui demeure à l'état de sentiment est une idée

passagère ; celle qui mérite vraiment ce nom, est un produit de la méditation ou de l'activité de l'esprit.

C'est ainsi que Galluppi modifie légèrement Locke sur la question de l'origine des idées. Locke avait dit qu'elles viennent toutes de la sensation et de la réflexion. Pour le philosophe napolitain, elles procèdent du sentiment et de la méditation. La différence ne serait que verbale sans l'explication qu'il en donne et les développements qu'il y ajoute : car outre que le sentiment, tel que l'entend Galluppi, est bien plus compréhensif et plus large que la sensation, bornée aux effets produits en nous par l'action des corps ; l'analyse et la synthèse, qui sont les auxiliaires de la méditation, jouent un rôle considérable dans la formation des connaissances chez le philosophe napolitain, et sont observées par lui avec une finesse qui, sur ce point, le rapproche de Kant bien plus que de Locke.

Voyons donc comment l'analyse et la synthèse concourent suivant lui à la formation de l'expérience secondaire ou comparée ; car nous saurons alors comment se forme notre intelligence, comment naissent nos idées, et nous pourrons parcourir les plus importantes d'entre elles, sans oublier le point capital de cette philosophie, c'est-à-dire la ***réalité de la connaissance.***

Dans l'état actuel de notre intelligence, nos jugements reposent presque toujours sur la comparaison des idées et des idées générales ; nous réunissons ou séparons les objets sous les rapports universels de ressemblance ou de dissemblance, de substantialité et de causalité, et, par conséquent, nous faisons usage des idées d'identité et de différence, de sujet et de cause ; nous concevons aussi les choses sensibles sous la condition de l'unité et de la pluralité, par conséquent nous employons aussi ces idées, et nous concourons par notre pensée à la composition du sujet et de l'attribut de nos jugements, à la représentation unique des choses dont les sens nous offrent les apparences multiples.

Il est donc essentiel de savoir quelle est la nature de l'idée et de l'idée générale, comment elle se forme, comment s'explique son unité mentale, ce que sont et valent les rapports que nous affirmons dans nos jugements et qui sont, pour ainsi dire, la loi multiple et permanente de notre expérience.

Suivons les observations de Galluppi sur ces points importants.

L'analyse et la synthèse sont les opérations qui conduisent l'esprit de l'état confus du sentiment à la possession des idées distinctes, de l'expérience primitive à l'expérience comparée.

L'intelligence débute par l'analyse. C'est l'analyse qui distingue le moi de la sensation et de son objet, et la science, remontant par la réflexion aux origines de la connaissance, ne fait que décomposer ce que la nature compose d'abord et nous présente à l'état concret dans le sentiment. L'analyse produit donc, avec la méditation, la perception, et avec la perception, l'idée.

L'idée est donc, pour Galluppi, un résultat analytique de l'expérience primitive ; elle se dégage du sentiment moyennant l'activité de l'esprit ; son objet est concret ou abstrait, particulier ou général, suivant les modes de l'analyse et les degrés de la réflexion qui l'accompagnent, et ses éléments sont toujours contenus dans les matériaux de l'expérience. Ainsi, l'idée particulière est l'acte par lequel nous saisissons mentalement ce qu'il y a de particulier dans les individus, et l'idée générale a, au contraire, pour objet, ce qu'il y a d'identique entre eux. Mais que nous regardions au côté individuel ou au côté général des objets, chacune de nos conceptions est une, et à part celles qui sont simples et indécomposables, elles contiennent toutes une certaine variété sous une unité synthétique, ce qui montre qu'elles proviennent de la synthèse autant que de l'analyse. « Ainsi, le sujet « d'un jugement peut avoir une composition physique et une « unité logique ; par exemple, lorsque je dis le cercle a ses « rayons égaux, le sujet de ce jugement a une composition « physique, parce que le cercle est une *chose multiple ;* mais « il a aussi une *unité logique,* parce que le sujet du juge- « ment est un et la pensée qui juge doit embrasser tout le « cercle ; la pensée est donc la cause de l'unité du cercle ; « j'appelle cette unité du cercle *unité synthétique,* c'est-à- « dire unité de la synthèse. »

Voilà l'action de la synthèse constatée dans la production des idées ; voici maintenant les faits qui la rattachent à la réalité intérieure : « La conscience perçoit l'unité synthé- « tique. Mais percevoir l'unité synthétique, c'est percevoir

« le moi qui *synthétise*; percevoir le moi qui synthétise, « c'est percevoir le moi qui réunit la variété des perceptions « relatives au sujet logique. Ainsi donc, le moi qui est senti « dans l'unité synthétique de la perception, est *un.* » (*Éléments d'idéologie particulière*, chap. III). L'unité du sujet pensant est donc comprise dans l'unité synthétique de la pensée. « Elle en est la condition, » et Galluppi dit dans son langage scientifique que *l'unité synthétique de la pensée* suppose *l'unité métaphysique du moi*; et pour qu'on ne se trompe pas sur le sens de cette unité métaphysique, il a soin de nous avertir qu'elle n'est autre que la simplicité ou la spiritualité du principe pensant. « Sans elle, dit encore « Galluppi, la science ne serait pas possible, puisque la « science suppose la réunion de toutes les pensées dont elle « se compose, et une pensée étant distincte d'une autre, « comment se ferait l'union des pensées sans un centre? Où « se rencontreraient les divers rayons du savoir? Il est in- « dispensable que le constructeur dispose de tous les maté- « riaux de la construction. Le moi de Newton qui découvre « le calcul infinitésimal, est le même que celui qui a appris « les règles de la numération. *Sans l'unité métaphysique du « moi*, l'unité synthétique de la pensée serait impossible, et « sans l'unité synthétique de la pensée, il ne pourrait y avoir « aucune science pour l'homme. » (*Ibidem.*)

Ainsi la réalité et la nature du moi interviennent dans la formation de toute idée; car dans toute idée se retrouve l'unité synthétique de la pensée. Voyons maintenant comment elles interviennent dans toute idée générale.

L'idée générale est le fruit d'une opération qui s'appelle la généralisation, et qui suppose avant elle l'abstraction et l'attention. Car, pour obtenir une idée générale, il est nécessaire, non-seulement de remarquer les qualités semblables, mais de séparer ces ressemblanees des individus qui les contiennent et de les réunir en une seule idée; de sorte que toute idée générale est abstraite, mais toute idée abstraite n'est pas générale. L'abstraction sépare les circonstances individuelles aussi bien que les qualités semblables; la généralisation suppose une abstraction limitée à ces dernières; elle consiste donc dans une *synthèse idéale* des éléments identiques; elle suppose les rapports de similitude et la perception de ces rapports. Mais comment cette perception

serait-elle possible, comment pourrions-nous prononcer le jugement qui l'affirme sans faire usage des idées d'identité et de diversité? « Nous disons que l'expérience nous enseigne « la similitude des objets naturels, et nous posons cette « similitude pour base de la généralisation de nos idées. « Mais qu'est-ce donc que cette similitude que nous prenons « pour une donnée de l'expérience? C'est l'identité d'une « partie d'un objet avec la partie d'un autre objet. Or, cette « identité est certainement un rapport. Avec l'abstraction je « dirige le regard de mon esprit sur une partie de l'objet **A** « et sur une partie de l'objet B, et comparant ces deux par- « ties, je dis: A est en partie le même que B. Or, l'attribut « *même* est un adjectif métaphysique, il exprime un simple « rapport et ne correspond à aucun objet réel hors de l'es- « prit. Ce rapport d'*identité* est donc un élément subjectif « indispensable à la généralisation de nos idées.

« Les philosophes de l'école de Locke disent que les idées « générales naissent de la comparaison des idées particu- « lières; mais on peut leur demander d'où vient l'idée « d'identité. Cette demande les jetterait certainement dans « l'embarras. » (Voir l'*Essai* déjà cité, livre III, chap. IV.)

Les idées générales, on le voit, supposent d'après Galluppi, la possession et l'usage de l'idée et du rapport d'identité; cette idée et ce rapport se retrouvent dans chacune d'elles, et ne sont pour ainsi dire qu'un aspect de l'unité synthétique de la pensée, qui est la cause et le fruit de toute idée, et qui a elle-même pour condition l'unité réelle du moi. De cette manière, Galluppi trouve dans l'expérience un élément subjectif qui en est la lumière et qui la dirige; analysant ensuite cet élément, il en énumère les parties, il en mesure l'étendue, il en étudie l'application et le distingue avec soin de l'élément objectif, c'est-à-dire de celui qui est fourni par les sens.

Résumons rapidement ses recherches sur ces points. Le rapport d'identité n'est pas le seul qui appartient en propre à l'esprit; outre son contraire, c'est-à-dire le rapport de diversité, on trouve aussi dans presque toutes nos connaissances les rapports non moins importants de causalité et de substantialité; Galluppi donne à ceux-ci le nom de *rapports réels*, tandis qu'il appelle les autres *rapports idéaux*. Les rapports réels ont leur fondement dans le sentiment direct

ou dans la perception de la réalité intérieure et extérieure, tandis que les rapports idéaux dépendent essentiellement de la *synthèse idéale* qui les forme, et de l'unité synthétique de nos pensées. En outre, les rapports réels ainsi que tous les rapports idéaux sont subordonnés et se ramènent, sous le point de vue de l'élément subjectif de nos connaissances, au double rapport d'identité et de diversité. Cette réduction des rapports est chez Galluppi de la plus haute importance. Elle se rattache à sa polémique contre Kant, touchant les *jugements synthétiques à priori*, et aux efforts qu'il a faits pour démontrer que tous les jugements *à priori* sont *analytiques*.

On sait en effet que Kant a constaté par une analyse aussi neuve que profonde, l'existence d'un élément qu'il nomme subjectif dans la connaissance ; on sait aussi qu'à ce propos, il a distingué deux sortes de jugements, ceux dont le prédicat est contenu dans le sujet, et qui, par conséquent, peuvent se ramener à des vérités identiques, et ceux dont le sujet ne contient pas le prédicat, mais lui est uni cependant par un rapport nécessaire. Il a appelé les premiers, jugements analytiques, et les a ramenés au principe d'identité et de contradiction, tandis qu'il á nommé les autres, jugements synthétiques *à priori*, les regardant comme une synthèse produite dans l'esprit suivant ses propres lois, et avant toute expérience sensible.

Cette théorie semble à Galluppi contraire à l'observation, et à la véritable essence de l'intelligence humaine ; à l'observation, parce que les idées et les rapports que ces jugements renferment, peuvent se ramener aux objets de l'expérience, et à une synthèse idéale dont on peut constater la naissance et voir la condition dans le mouvement de la pensée ; à l'essence de l'intelligence humaine, parce qu'un rapport placé extérieurement entre deux termes, sans qu'on puisse voir comment on va de l'un à l'autre, est un mystère incompréhensible, tandis que la loi la plus générale de l'esprit, est l'*identité*, cette condition essentielle de la suite et de la continuité de ses actes et de la déduction de ses idées. Galluppi montra donc en raisonnant sur les principes de *causalité*, de *substantialité*, et quelques autres des jugements appelés par Kant *synthétiques à priori*, qu'il y a toujours idendité partielle entre le sujet et l'attribut, que ce sont deux pensées

qui se tiennent intimement, qu'il n'y a pas de saut ni d'intervalle entre elles, de sorte que le rapport de la cause à l'effet, de la modification au sujet, etc., sont des vérités nécessaires parce qu'elles sont au fond des vérités identiques ou partiellement identiques. « J'examinai le principe de substance, » dit Galluppi dans la quatorzième de ses lettres sur les vicissitudes de la philosophie (traduites par Peisse), « et je « trouvai que la proposition qui l'énonce est une proposition « identique.

« Un accident ou qualité quelconque est, en effet, une « chose existante dans un sujet. Par conséquent, dire : « il y a la qualité, c'est dire il y a un sujet auquel une « chose est inhérente. Mais pouvons-nous dire de même du « principe de causalité? Cette proposition : *il n'y a pas « d'effet sans cause*, est-elle aussi une proposition identique? « J'ai démontré son identité de la manière suivante. Ce qui « a un commencement d'existence, doit avoir été précédé « d'un temps vide ou d'un être, car autrement la chose « dont il s'agit serait la première existence, et on ne pour- « rait dire d'une telle chose qu'elle commence d'être, puis- « que cette notion de commencement d'existence implique « en soi une priorité, relativement à l'être qui commence. « Ces deux notions, existence commencée et existence pré- « cédée d'une autre chose, sont donc identiques. »

Galluppi indique ensuite les arguments allégués dans l'*Essai* contre l'hypothèse d'un temps vide, puis il conclut : « Il faut donc admettre que l'existence qui précède est telle, « qu'elle rend l'*existence précédée, existence commencée.* « Celle-ci n'est existence commencée que parce qu'elle est « existence précédée. L'*antériorité* de l'existence qui pré- « cède est donc une antériorité de *nature*, une antériorité « objective, une antériorité qui fait le commencement de « l'existence précédée ; elle est par conséquent la *cause effi- « ciente* de cette existence. Le grand principe de causalité « est donc invinciblement démontré ; il est une proposition « identique. »

Cette citation peut donner une idée de la manière dont Galluppi procède dans la démonstration d'une de ses thèses les plus importantes, celle qui a pour but la réduction de l'élément subjectif de la connaissance. Il le réduit en somme à trois notions et à trois rapports fondamentaux, c'est-à-

dire les notions d'identité et de diversité, l'idée de l'absolu ou de l'inconditionnel et les rapports qui en dérivent.

En effet, les rapports de substantialité et de causalité sont des synthèses réelles dont les termes ont leur type dans l'expérience intérieure, et quant aux axiomes universels qui leur correspondent, nous avons vu que ce sont des vérités identiques, c'est-à-dire des vérités qui se déduisent l'une de l'autre par la comparaison et par le principe d'identité. D'un autre côté, l'idée de l'absolu ou de l'inconditionnel est si intimement liée à celle du conditionnel et du relatif, et celle-ci est tellement unie à tout objet d'expérience, qu'il est impossible de ne pas s'élever de l'une à l'autre. L'idée de l'absolu est donc subjective quant à son origine, puisqu'elle n'est pas empirique et émane de l'activité synthétique de l'intelligence, et elle est objective quant à sa valeur, puisqu'elle se rattache à l'ordre des causes et des substances dont l'expérience nous atteste l'existence.

Il peut sembler étrange que Galluppi, résumant lui-même son opinion à la fin des Lettres, n'ajoute pas l'idée d'unité à celles qui composent, suivant lui, l'élément subjectif de la connaissance, surtout si l'on considère que cette idée se retrouve dans toute synthèse idéale, dans tout rapport logique et dans tout concept, et par conséquent qu'elle est aussi, suivant sa doctrine, la condition des idées d'identité et de diversité. On peut s'étonner aussi de l'incertitude dans laquelle il nous laisse à propos de l'idée de l'absolu, la plus élevée et la plus importante de toutes. Car il nous dit bien qu'elle n'est pas empirique, qu'elle est subjective quant à son origine, c'est-à-dire fournie par le sujet, et qu'elle a cependant une valeur objective, parce qu'elle est liée au principe de causalité qui a un fondement objectif dans l'expérience et dans la réalité sensible ; mais il ne semble seulement pas soupçonner toutes les difficultés qui sont contenues dans ces assertions, et il ne résout pas la première de toutes, celle qui consiste à expliquer la conception de l'inconditionnel par une synthèse idéale et rien de plus, comme si l'absolu et l'infini étaient ou des collections, ou des unités synthétiques composées, et par conséquent limitées. Mais la pensée de Galluppi sur ces points comme sur bien d'autres manque de précision et de connexion. Aussi sans entrer dans un examen détaillé, auquel il n'est pas dans notre intention de nous li-

vrer, et sans vouloir non plus déguiser les lacunes de la doctrine que nous exposons, nous observerons seulement que Galluppi a compris l'idée de l'*unité* parmi celles qu'il appelle *idées essentielles* de l'esprit humain, et que selon lui, l'unité et la pluralité font partie de ces idées aussi bien que l'identité et la diversité, la substance et la cause, le fini et l'infini. Nous noterons aussi que toutes ces notions sont des matériaux que le sujet pensant trouve en lui-même et hors de lui dans l'expérience primitive et que l'analyse en dégage. Mais alors, qu'est-ce donc que cette expérience? C'est une connaissance qui n'est que sentiment, un sentiment qui enveloppe la connaissance; c'est la *perception sensible*, telle qu'elle se retrouve dans tous les moments de notre vie normale et telle qu'elle a dû être au commencement de notre existence et à la naissance de nos idées. Le sentiment complexe du moi et du non-moi, la sensation du dehors et la conscience du dedans y sont compris avec les types primitifs de l'unité et de la pluralité, de l'identité et de la diversité, conditions primitives de toute *synthèse idéale*, comme avec les modèles premiers de toute *synthèse réelle*, c'est-à-dire avec le double rapport de la modification au sujet et de l'effet à la cause.

Nous voici donc ramenés enfin au problème fondamental de la réalité de la connaissance et au moyen de l'établir. Elle repose essentiellement sur la distinction de l'expérience primitive et immédiate et de l'expérience réfléchie et secondaire. Cette distinction, à laquelle Galluppi attache la plus haute importance, résout selon lui ce problème, parce qu'elle permet à la fois d'établir avec Kant, contre l'école de Locke, qu'il y a un élément subjectif dans notre connaissance et quel il est, et de maintenir avec Locke, contre Kant, que toutes nos idées ont leur origine dans l'expérience; c'est elle qui permet de trouver cette route intermédiaire qu'on cherchait entre la philosophie des sens et l'idéalisme transcendental. Car s'il s'agit de l'*expérience comparée*, c'est-à-dire de celle où sont mêlés avec nos idées générales les jugements nécessaires, ainsi que les rapports et les vérités universelles qu'ils contiennent, Kant a raison et l'expérience ne peut avoir lieu sans un élément subjectif qui la domine et qui y imprime sa forme. Mais s'il s'agit de l'expérience *immédiate*, ou de la pure perception sensible, il n'y a là que des élé-



ments objectifs, et l'école de Locke a raison contre Kant.

La philosophie de l'expérience doit donc montrer par l'analyse de la connaissance comment s'opère le passage de l'une à l'autre ; elle doit constater que la synthèse naturelle ou réelle précède les synthèses idéales de l'esprit, et qu'entre les synthèses idéales et la synthèse naturelle renfermée dans l'expérience primitive il y a l'analyse, premier fruit de l'activité de l'âme, première opération de l'intelligence. Galluppi insiste beaucoup sur la priorité de l'analyse à l'égard de la synthèse dans l'ordre des actes intellectuels, et cette insistance se comprend, car il y va du fondement de sa doctrine. En effet, si l'intelligence débutait, comme le prétend Kant et comme le soutiennent d'autres idéalistes, par la synthèse, elle ne pourrait l'exécuter qu'avec des éléments et une règle indépendante de l'expérience; alors, au lieu de décomposer les objets primitifs de l'expérience immédiate, pour les recomposer ensuite et les comprendre dans les jugements d'une expérience réfléchie, elle les composerait, elle les formerait *a priori* avec des matériaux fournis par le sujet pensant. Ainsi s'évanouirait, ainsi s'évanouit effectivement la réalité de la connaissance en supposant avec Kant que l'intelligence débute par la synthèse, et que l'élément subjectif de nos connaissances ne soit précédé par aucune expérience. Ainsi se rétabliraient les jugements synthétiques *a priori* et les rapports inexplicables qu'ils contiennent. Ou bien alors il faudrait recourir à la foi, à l'instinct ou à l'inspiration, principes dont Reid et les Ecossais se sont servis pour expliquer les vérités rationnelles mêlées à l'expérience, et que l'expérience, dans sa *forme dérivée*, ne produit pas. Mais ces principes laissent le jeu et le développement de l'intelligence sans explication satisfaisante.

Nous avons montré comment Galluppi admet à la fois et déduit de l'expérience l'élément subjectif de la connaissance ; nous avons pris cet élément dans le moi et dans son unité métaphysique, nous l'avons suivi dans l'unité synthétique de toute pensée et de toute conception, nous l'avons retrouvé dans la synthèse idéale et dans les rapports logiques, d'où naissent avec les notions d'identité et de diversité toutes les idées générales et tout ce qu'il y a de rationnel dans la logique pure et la logique mixte, dans les vérités de fait et les vérités de raison.

Il nous faut maintenant voir comment l'élément objectif correspond à l'élément subjectif et l'accompagne dans la formation des synthèses idéales et des unités synthétiques, autrement dit des conceptions et de leurs rapports ; car il n'échappe pas à Galluppi que si l'unité des concepts et la synthèse idéale qui produit les idées générales et les rapports logiques n'ont d'autres fondements que le moi, son unité et son activité ; l'analyse et la synthèse, c'est-à-dire toute la marche de l'intelligence, reposent uniquement sur un fait intérieur, et la réalité de la connaissance est de nouveau compromise ou devient une réalité subjective.

Voici comment et dans quelles limites Galluppi s'est prémuni contre cet inconvénient. Observant les matériaux qui nous sont offerts dans ce qu'il appelle l'expérience immédiate et qui n'est autre que la perception sensible, il a remarqué les rapports réels qui unissent ou séparent les phénomènes, qui en font des totalités et des collections distinctes, et il a admis que l'*unité physique* et *apparente* des corps est la base empirique de l'unité synthétique de nos conceptions. Il a noté aussi deux espèces de généralisation, l'une *mécanique*, l'autre idéale, l'une consistant dans la répétition des mêmes impressions et dans la perception immédiate des apparences semblables, l'autre se ramenant à une synthèse idéale qui en forme un tout. Et, du reste, Galluppi est si loin de réduire l'idée générale à un mot ou à une simple conception de l'esprit sans rapport à la réalité, que, dans un passage des *Éléments* il regarde comme parfaitement possible la généralisation d'un seul objet, et soutient seulement que notre pensée n'est excitée à cet acte que par la répétition des perceptions semblables ; tant il est vrai qu'il n'est ni un nominaliste, ni un simple conceptualiste, dans le sens le plus exclusif du mot, mais qu'il regarde la généralisation comme l'abstraction d'un élément identique contenu dans les individus. (V. *Eléments d'idéologie particulière*, § 31 ; *Eléments de psychologie*, §§ 25, 37, 38 et § 23 *des Eléments de logique mixte*.)

Nous ne suivrons pas Galluppi dans ses argumentations et ses observations tendantes à établir contre Hume et Kant la réalité objective des rapports de causalité et de substantialité. Ces développements nous mèneraient trop loin et n'apprendraient du reste aux personnes qui s'occupent de

philosophie rien qu'on ne puisse trouver également chez d'autres observateurs des faits et des notions fondamentales de l'esprit humain. Qu'on nous permette seulement de rapporter un passage des *Eléments* (*idéologie particulière*, § 46), où il a lui-même résumé les différences qui séparent sa doctrine de celle de Kant relativement à la réalité de l'élément objectif de nos connaissances expérimentales.

« Je vous ai exposé, dit-il, la théorie de la philosophie « transcendentale sur l'origine de nos idées ; elle est directement contraire à celle que j'ai adoptée et que je vous « avais précédemment exposée : dans celle-ci on ne place « dans l'entendement aucune notion *a priori*, indépendamment de l'expérience. On fait dériver les idées de « l'espace et du temps, et celles des catégories *a posteriori* de « la méditation sur les sentiments; *elles naissent toutes du « sentiment du moi qui sent le non-moi*. La méditation les « tire toutes de ce fait primitif. Nous admettons que la notion de l'absolu, est un produit de la synthèse du raisonnement, mais nous accordons la réalité à cette notion, « comme nous l'accordons à la perception du moi..... Maintenant on demande quelle doctrine doit-on admettre; « celle qui nous est présentée par la philosophie transcendentale, ou celle qui nous est offerte par la *philosophie de « l'expérience*?

« J'appelle philosophie de l'expérience celle qui pose : « 1° que les données expérimentales nous révèlent des « existences réelles en soi et qui pose ces données parmi « nos connaissances primitives; 2° qui regarde la connexion « entre la modification et le sujet, entre l'effet et la cause, « comme réelle et non subjective, et qui, partant, admet « dans l'esprit cette faculté de synthèse que dans la psychologie nous avons appelée *synthèse réelle*.

« Pour examiner si l'on doit admettre la philosophie « transcendentale ou celle de l'expérience, je réduis la « question à ces termes : la connexion entre les perceptions qui constituent un concept empirique est-elle objective ou subjective? Si elle est subjective, il faut se décider « pour la philosophie transcendentale ; si elle est objective, « il faut admettre la philosophie de l'expérience.

« Pour résoudre ce problème je me sers du même criterium qu'emploie la philosophie transcendentale pour

« distinguer le subjectif de l'objectif. Ce criterium a déjà « été énoncé (§ 48) en ces mots : *ce qui vient du sujet est* « *nécessaire*. Si la connexion existante entre les perceptions « qui constituent un concept empirique est subjective, elle « doit être aussi nécessaire. Kant dit, en effet, que l'expé- « rience n'est possible que par la représentation du rapport « nécessaire des perceptions. Il appelle ce principe *principe* « *suprême des analogies de l'expérience*. Nous avons donc « un moyen facile pour découvrir si la connexion des per- « ceptions qui constituent un concept empirique est subjec- « tive. Or l'analyse de chaque concept empirique nous fait « voir qu'il n'y a aucune liaison nécessaire entre les diver- « ses perceptions qui constituent un concept empirique ; « celle-ci n'est donc pas subjective, mais objective, et la « philosophie transcendentale manquant de base s'écroule « sans remède. »

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent sur la doctrine philosophique de Galluppi regarde la *réalité* de la connaissance. Voyons maintenant comment on y rend compte de la *vérité* ou plutôt comment on y ramène la seconde à la première. Ce dernier examen est indispensable pour en connaître exactement le caractère et la portée. Car le vrai et le faux n'ont d'existence, suivant Galluppi, que dans nos jugements : « Notre esprit possède la vérité quand il affirme « ce qui est et quand il nie ce qui n'est pas (*Essai*, livre IV, « chapitre 1er) ; dans le cas contraire, il tombe dans l'erreur ; « le vrai et le faux résident donc dans nos jugements. »

Quels sont les motifs légitimes de nos jugements, voilà à quoi se ramène la question du *criterium de la vérité* ; problème qui serait insoluble si on prétendait demander un signe infaillible de toute vérité, mais que la philosophie de l'expérience résout parfaitement s'il s'agit de savoir sur quelles preuves reposent les décisions de notre intelligence.

« En effet on connaît les motifs de nos jugements ; ils « peuvent se réduire aux six suivants : sens intime, sens « externes, évidence, mémoire, raisonnement, témoignage. » (*Ibidem.*) D'un autre côté on sait que toutes les vérités sont de fait ou de raison ou résultent de leur mélange.

« Eh bien ! tous les motifs que nous venons d'énumérer « ont pour *motif médiat* et *dernier* le *sens intime*. En effet « les vérités primitives de fait s'appuient ou sur le sens



« intime ou sur les sens externes; les vérités primitives « de raison s'appuient sur l'évidence. Toutes les vérités « déduites s'appuient sur le raisonnement. La mémoire est « un motif auxiliaire de tous les motifs précédents. Tel est « le résultat incontestable de l'analyse de tous les motifs de « nos jugements. Toute la science de l'homme repose donc « sur la base unique de la conscience de soi-même. » (*Essai, ibidem.*)

Les lignes que nous venons de citer montrent clairement le caractère et les bornes de la philosophie de Galluppi. Cette philosophie est une science de la pensée et de la pensée humaine. Elle démontre la réalité de la connaissance, mais elle limite le vrai au réel. Elle subordonne toute vérité au sentiment de la réalité, et tout sentiment de la réalité à celui de la réalité intérieure; de sorte que, après avoir combattu Kant au nom de la réalité objective de notre expérience sensible, Galluppi tombe par une autre voie dans le défaut d'une doctrine non moins subjective que celle du philosophe allemand. Si ce défaut ne se montre pas dans ce qu'il appelle l'expérience immédiate, il se manifeste à coup sûr dans sa manière d'expliquer l'expérience qu'il nomme comparée, et dans laquelle entrent avec les idées proprement dites, les axiomes et les vérités de raison; ce défaut paraît encore et surtout dans le vague où il laisse l'origine de l'idée de l'infini, dans la conception qu'il se fait de la vérité et de son essence, dans la manière dont il en explique les caractères et le rapport à l'esprit et à la nature.

La pensée, la vérité, la science sont dans la doctrine de Galluppi essentiellement subjectives, relatives et humaines; la raison de l'homme n'y est pas un reflet de la raison des choses, mais une simple fonction de notre être particulier, tout au plus une fonction de l'espèce humaine. L'universel et le nécessaire y sont bien regardés comme des caractères inhérents aux rapports rationnels et aux vérités logiques, mais ces rapports et ces vérités sont des actes de notre intelligence, des produits de nos synthèses, et rien de plus; et les caractères qui les distinguent dépendent de leur conformité au pouvoir de l'esprit, ils expriment ce qu'il peut et ne peut pas penser, ce que tout homme dans les mêmes conditions peut et ne peut pas concevoir, mais ils ne dominent pas également l'esprit et la nature, la connaissance et l'être; et cela est si vrai

que, pour le philosophe napolitain, la croyance à la constance des lois naturelles est déduite de l'expérience et limitée par elle et que, parmi ses maximes les plus favorites, on trouve celle-ci : que les axiomes et les vérités rationnelles ***sont réelles pour l'esprit et hypothétiques pour la nature.*** » C'est aussi une proposition fondamentale de sa philosophie que « ***tout ce qui est universel et nécessaire est subjectif.*** » Lui-même fait ouvertement profession d'être *conceptualiste* à l'endroit des idées générales, et n'admet aucun objet qui leur corresponde en dehors des ressemblances des phénomènes.

Mais il est trois points importants sur lesquels le caractère subjectif de sa philosophie et les difficultés qui en dérivent apparaissent complétement, c'est-à-dire : l'explication des principes du raisonnement, la nature de l'évidence idéale, ou l'intelligibilité, fondement de toute vérité rationnelle, et l'origine de l'idée de Dieu.

Quant aux premiers, il les ramène tous au principe d'identité et de contradiction, et pour expliquer ce principe à son tour, il ne demande que le rapport des idées d'identité et de diversité. Mais les idées d'identité et de diversité n'étant aussi que des rapports, et les rapports idéaux n'étant enfin autre chose que des vues de l'esprit, il s'ensuit que la vérité universelle exprimée par le principe d'identité et de contradiction n'est que la loi la plus générale du sujet pensant. Cette vérité est nécessaire parce que nous ne pouvons pas introduire la diversité entre les choses identiques, ni l'identité entre les choses diverses, et en dernier lieu, parce que la conscience nous atteste cette impuissance de notre entendement. Les trois formes dans lesquelles on exprime ce principe, en le nommant d'identité, de contradiction et du tiers exclus, répondent du reste à cette explication. Car nous affirmons que *ce qui est est*, parce que nous ne pouvons pas affirmer que ce qui est n'est pas, ou parce que, entre deux termes identiques, nous n'en pouvons placer un troisième qui divise pour ainsi dire leur rapport. L'intelligibilité de nos conceptions et des vérités rationnelles est donc un fait, un acte de la pensée, attesté par le sens intime, et la conscience est en dernier lieu le vrai témoin de la vérité.

Voici comment Galluppi défend et confirme son ***conceptualisme*** dans un passage des ***Leçons de logique et de métaphysique :*** « Quelques philosophes n'ayant pas considéré

« avec l'attention nécessaire la formation de ces idées et « leur valeur, ont dit que leur objet est quelque chose qui « existe en soi, indépendamment de l'esprit. Ils ont admis « une chose intermédiaire entre l'existence et le néant, et « cette chose intermédiaire est, suivant eux, *la possibilité* « *intrinsèque*. La possibilité intrinsèque est, disent-ils, ce « qui n'implique pas contradiction, ce qui ne pose et ne sup- « prime pas tout à la fois le même terme, ce qui n'est pas « être et non-être tout ensemble. Cette possibilité intrinsèque « est indépendante de notre esprit : elle est éternelle, abso- « lue, nécessaire. L'être, continuent ces philosophes, est de « deux espèces, ou existant ou possible. Quant à moi, il me « semble évident qu'au delà des choses existantes il n'y a « rien : si donc la possibilité intrinsèque n'est pas une chose « existante, elle n'est rien.

« L'esprit humain a le pouvoir de combiner en une seule « idée complexe quelques-unes de ses idées. Il n'a pas le « pouvoir d'en combiner de même certaines autres. La pre- « mière opération constitue la *possibilité intrinsèque;* la se- conde, relative aux idées qui ne sont pas susceptibles de « combinaison parce qu'elles s'excluent réciproquement, « quoiqu'elles soient exprimées par une association de mots, « constitue l'*impossibilité intrinsèque*.

« Ce qu'on nomme le possible intrinsèque est donc seu- « lement dans l'esprit; il n'est qu'une idée complexe que l'es- « prit a formée. L'impossibilité intrinsèque n'est pas dans « l'esprit, mais seulement dans les mots.

« Ainsi, par exemple, je puis associer ensemble dans une « idée complexe l'idée de trois lignes droites avec l'idée de « l'inclinaison de chacune de ces droites; cette combinaison « m'offre l'idée du triangle rectiligne, qui, tant qu'il n'existe « pas dans la nature, n'a qu'une possibilité intérieure, n'existe « que dans l'esprit et n'est rien autre chose qu'une idée de « l'esprit. Mais je ne puis combiner ensemble l'idée d'un « espace terminé par deux lignes, avec la supposition qu'elles « soient droites, parce que je perçois nécessairement que « deux lignes droites ne peuvent renfermer aucun espace. « Cependant quoique je ne puisse combiner dans mon esprit « en une seule idée complexe ces deux idées, je puis néan- « moins combiner ensemble les mots qui expriment séparé- « ment chacune d'elles, et je dirai : un espace renfermé par

« deux lignes droites est intrinsèquement impossible. » (*Leçons de logique et de métaphysique*, Leçon X ; cf. l'*Essai* déjà cité, livre III, chap. v, et livre I, chap. iv.)

Ces explications données par Galluppi sur les caractères des vérités nécessaires et sur la possibilité logique qui est la lumière et la loi supérieure de la raison se coordonnent avec ses efforts pour ramener les rapports d'identité et de connexion nécessaire dans le raisonnement à des rapports de causalité, ou plutôt avec la confusion qu'il commet à cet égard. Car il est notable que toutes les fois qu'il veut défendre la connaissance directe de ce rapport contre les doutes et les objections de Hume, il a recours à la connexion des termes et des propositions dans le raisonnement, à la déduction de la conclusion contenue dans les prémisses, ou à d'autres liaisons de nos pensées.

Touts ces points, tous ces aspects de sa doctrine se tiennent; ils ont pour centre sa théorie de la formation purement subjective de nos conceptions, théorie qui, comme nous l'avons dit, ne voit dans toute idée qu'une unité synthétique de la pensée et sous cette unité intellectuelle que l'unité métaphysique ou subtanticlle du moi; ils ont pour conséquence l'identification de la vérité avec les actes de la pensée; de l'évidence, qui est la lumière du vrai avec la certitude, de la raison avec la conscience. Or, comme la conscience ne peut avoir pour objet que le moi et ce qui est contenu dans le sentiment du moi, il s'ensuit que pour cette philosophie la vérité se termine au réel, et dans le réel au moi et à ce qui est en rapport direct ou indirect avec le moi, c'est-à-dire aux objets de l'expérience et à ceux qui s'y rapportent et s'en déduisent. L'idéal lui est donc fermé, ou si elle l'admet, elle le ramène aux sources, elle le borne aux dépositions et aux témoignages exclusifs de l'expérience, elle le subordonne aux faits et à l'existence sensible ; elle sacrifie en un mot l'idéalité à la réalité de la connaissance. Son embarras est visible quand il s'agit de l'idée de Dieu. Tantôt en effet Galluppi nous dit que l'idée de l'*absolu* peut à la rigueur dériver du fini et des éléments empiriques de la connaissance, mais que l'idée de l'*être absolu* est le fruit d'une synthèse du raisonnement, tantôt il nous dit simplement que nous nous élevons à l'idée de l'inconditionnel en partant du conditionnel et en suivant le principe d'identité, et enfin que cette idée

supérieure est subjective et non empirique, ce qui sauve sa doctrine d'un défaut pour la faire tomber dans un autre. Car on comprend bien que l'idée d'absolu, d'inconditionnel et d'infini soit liée à toutes nos idées dont elle nous apparaît comme la condition dernière, mais on ne voit pas, il est impossible de voir comment le raisonnement peut la faire sortir de la conception du fini. Enfin le raisonnement peut servir à la constater, mais il ne peut ni la créer ni la tirer de l'expérience.

La philosophie de Galluppi est donc parvenue, par ses profondes méditations sur les phénomènes de conscience, jusqu'au seuil de l'idéalisme, mais n'est pas allée au delà. Elle s'est épuisée à fonder l'expérience, mais n'a pas compris l'idée; n'ayant pas compris l'idée, elle n'a pas compris la vérité idéale et la nature de la raison qu'elle éclaire; elle a méconnu le rapport de la connaissance avec l'absolu. Circonspecte et sage, elle a cherché les limites de la connaissance, et signalé les écueils de la spéculation, mais elle les a exagérés. Suivant elle, non-seulement nous n'avons qu'une notion générale de la substance, mais nous ignorons l'essence spécifique de l'esprit humain, ainsi que l'essence particulière de l'esprit de chaque individu. Nous ignorons l'essence générique de la matière et la nature spécifique des substances du monde matériel; ignorant les substances premières, nous devons ignorer aussi le comment des causes efficientes; et, en effet, l'efficacité est un mystère pour nous. Nous n'entendons ni comment une substance se modifie elle-même, ni comment elle en modifie une autre, ni de quelle manière elle est produite, ni par conséquent la création. Nous savons bien que Dieu existe, mais nous pouvons dire peu de chose de ses attributs. L'incompréhensible n'est cependant pas l'absurde; les limites de notre raison nous forcent à accepter fréquemment le mystère; les miracles sont possibles, et la religion positive n'est pas sans rapport avec les bornes de notre esprit. (Voir le dernier chapitre de l'*Essai* et le chapitre III de la *Logique mixte* dans les *Eléments*.)

Nous ne nous arrêterons pas à relever comment on confond ici les limites accidentelles et passagères de l'esprit humain avec ses limites naturelles, comment on donne pour infranchissables des barrières que la science ébranle chaque jour par une étude de plus en plus approfondie des phéno-

mènes et une connaissance non moins progressive de leurs lois et de leurs causes. Ce qu'il nous importe de noter, c'est le rapport des plaintes de Galluppi sur la limitation de la science humaine avec les principes et la méthode de sa philosophie. Bornée à cette partie de l'existence qu'on nomme la réalité, la philosophie de l'expérience ne voit dans l'idéal qu'un fait interne, et traite la *vérité en soi* de chimère et de rêve. Manquant de ce principe, elle ne peut établir aucun lien scientifique entre le monde et l'esprit, ni réunir et subordonner l'un et l'autre à l'être où résident la raison des choses. L'unité du système lui échappe parce qu'après s'être élevée jusqu'à l'idée qui en est le principe, elle en méconnaît la nature et la confond avec celle des faits ; manquant de la lumière et de la force nécessaires pour dominer le réel, elle s'y renferme et le déclare plus désuni et moins ordonné qu'il n'est en effet; elle se répand en plaintes sur les limites et les incertitudes de l'esprit humain, et cependant un bon nombre de ces limites et de ces incertitudes viennent de sa méthode exclusive et de l'insuffisance de ses principes. Car elle ne connaît suffisamment ni l'importance des rapports et leur valeur objective, ni le fondement qu'ont dans la nature des choses et dans la vérité en soi les idées de genre, d'espèce et d'essence, et tant d'autres qui règlent l'usage de la raison humaine et fécondent ses relations avec le monde. La possibilité intelligible des choses, la possibilité logique dont Leibnitz cherchait avec Platon le fondement dans la nature divine, n'est pour elle qu'un phénomène ou tout au plus une loi de l'esprit humain. Les essences idéales ne sont rien de plus que des unités synthétiques de la pensée ; l'infini et l'absolu sortent du raisonnement et d'une synthèse comme le relatif et le fini.

La philosophie italienne laissée par Gioia dans la prison des sens, conduite par Romagnosi de la doctrine de la sensation à celle du sens logique, transportée par Galluppi dans le champ d'une expérience plus vraie et plus profonde, ne pouvait pas s'arrêter à ces limites ; elle devait dépasser le réel et découvrir l'idéal. Elle était poussée à ce nouveau pas par les progrès mêmes qu'elle avait faits entre les mains du philosophe napolitain. Car tandis que Romagnosi avait à peine indiqué les bases de la doctrine de l'expérience, et signalé un certain nombre de faits internes qui rendaient à

l'esprit son activité et l'appelaient à concourir avec la nature à la formation de la science, Galluppi, par une alliance féconde de l'observation intérieure et de l'histoire des systèmes a agrandi la philosophie expérimentale autant qu'elle pouvait l'être. Une analyse détaillée des facultés de l'esprit lui a permis d'en voir le développement sous un jour meilleur, et de se le représenter tel qu'il est réellement, comme le déploiement d'une force unique modifiée par des forces environnantes. Pour Galluppi, en effet, les facultés de l'âme ne sont pas autant d'entités distinctes, mais des aspects divers d'une même réalité, des fonctions différentes d'un même être, s'enveloppant pour ainsi dire et se développant dans l'indivisible unité du moi. Le sentiment est le fond de cette force, la première forme sous laquelle elle se manifeste, le germe qui contient toutes ses évolutions ultérieures; le sentiment, c'est la pensée à son origine, c'est la pensée immédiate et irréfléchie qui se dégage peu à peu de ses langes par l'analyse et la synthèse, et s'élève de la perception sensible à la conception de l'abstrait et du général. Galluppi a cependant compris et distingué nettement, par ses recherches sur l'analyse et la synthèse, la différence profonde qui existe entre la sensibilité et la pensée. Il est vrai que dans sa doctrine l'entendement est encore une faculté subjective et purement humaine, mais il n'est plus un sens comme chez Romagnosi; il n'atteint pas encore le divin, il n'est pas encore la raison universelle, mais il domine déjà le sensible; il ne connaît pas encore toute la portée de ses fonctions, mais il se connaît lui-même et se sépare des phénomènes avec lesquels le sensualisme l'avait confondu.

En outre, ayant mieux observé que Romagnosi le rapport du moi et du non-moi dans la sensibilité, Galluppi a fondé ou cru fonder sur un fait primitif et inébranlable la connaissance de la réalité du monde extérieur, et s'il a eu tort de ne pas distinguer suffisamment avec Reid la part de la pensée de celle du sentiment dans ce même fait, il faudra toujours reconnaître que ses observations sur ce point, malgré ce qu'elles peuvent avoir d'incomplet, dépassent de beaucoup la démonstration contradictoire du philosophe italien, son contemporain.

En outre, Galluppi donne, il est vrai, de l'origine de l'idée de l'infini une explication inacceptable, mais il en constate

la présence dans l'esprit ; il la déclare subjective, mais il la soustrait par là à l'expérience extérieure, où il est en effet impossible d'en trouver l'objet, et il en rattache la réalité objective à la réalité du monde par le moyen du principe de causalité. Ramenée à une source intérieure, cette idée découvrira mieux sa nature et son importance à la raison attentive à ce qu'il y a en elle-même de plus essentiel et de plus profond.

Romagnosi s'était arrêté au naturalisme, Galluppi dépasse la sphère de la nature et s'élève au-dessus d'elle par deux nobles conceptions : celle de Dieu, dont il démontre l'existence et accepte l'incompréhensibilité, et celle de l'esprit dans lequel il place le siége de la vérité et le fondement de la science.

Chez Galluppi la philosophie de l'expérience n'est donc plus le naturalisme, mais le spiritualisme et le théisme. L'esprit humain s'y montre supérieur à la nature et y devient l'image de l'esprit infini qui en est le type parfait quoiqu'incompréhensible ; mais c'est surtout dans la moralité et le droit que cette supériorité apparaît dans toute sa force. Le philosophe napolitain combat de tout son pouvoir la morale du plaisir et de l'intérêt, et soustrait complétement la volonté et la raison humaine à l'empire de la nécessité et à l'action directe du monde physique. Il réduit à deux principaux les motifs de nos actions : le plaisir et le devoir; il rapporte à deux sources différentes les maximes régulatrices de notre conduite, selon qu'on y trouve le calcul de la prudence ou les ordres absolus de la conscience ; il s'attache à faire connaître la diversité profonde qui sépare la morale du devoir et celle du bonheur, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle se présente cette dernière ; qu'elle soit, comme chez Helvétius, la franche acceptation de la légitimité suprême des plaisirs physiques, ou qu'elle reconnaisse comme fin de notre activité le plaisir du perfectionnement, suivant la doctrine de Wolf et d'autres philosophes. Car, dans les deux cas, c'est toujours le bonheur qui est la règle suprême des actions humaines, et la *raison pratique* croyant n'obéir qu'à elle-même obéit réellement à la sensibilité.

Un sentiment profond de la pure essence de la moralité et de l'inviolabilité du droit est répandu dans les livres consacrés par Galluppi à ces objets importants (dernière partie des *Élé-*

ments et *Philosophie de la volonté*). On y retrouve les profondes analyses de Kant associées aux maximes les plus élevées de l'Évangile, s'éclairant pour ainsi dire réciproquement, se prêtant mutuellement le double témoignage de la philosophie et de la religion, de la spéculation et de l'histoire. Et, en effet, quel hymen plus juste et plus fécond? Galluppi a parfaitement compris que les doctrines développées dans la morale de Kant se rencontrent avec les préceptes les plus célèbres de l'Evangile et les ramènent aux formules de la raison et aux principes de la science. Le premier en Italie il a, sur les traces du philosophe de Kœnigsberg, rétabli le vrai rapport qui existe entre le bonheur et la vertu, en posant le devoir comme la loi suprême de la vie et le bonheur comme une fin dont la réalisation est subordonnée à la justice; le premier, après le long empire de la morale aristotélique parmi les Italiens, il a attaqué avec force le système du bonheur et montré clairement ses rapports avec celui de l'égoïsme. Dans ses livres la conscience reprend toute sa dignité, la volonté recouvre le sentiment de son libre arbitre et de son empire sur les passions, l'esprit comprend la beauté de sa destination et sa supériorité sur la nature. Sa morale est celle des grandes âmes, elle est digne des peuples libres et de ceux qui aspirent à le devenir.

LIVRE II.

Rosmini.

LIVRE II.

CHAPITRE PREMIER.

M. Rosmini est le seul théologien qui admette la méthode psychologique et en même temps le seul philosophe qui puisse aspirer à fonder une école. — (Joseph Ferrari. — *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire.* — Paris, 1843, page 184.)

SOMMAIRE.—Biographie de Rosmini.—Réflexions préliminaires et division :

1° de 1797 à 1821. — Sa naissance, sa famille, ses études. — L'université de Padoue. — Vocation ecclésiastique.

2° 1821-1830. — Depuis la prêtrise de Rosmini jusqu'à la publication du Nouvel Essai sur l'origine des idées. — Formation de son système et institution de son ordre monastique. — Réveil du zèle religieux et des idées chrétiennes en Europe. — Réaction littéraire contre les écrivains du dix-huitième siècle. — Manzoni et Pellico. — Leur idéal et son opposition à celui de Foscolo et de Léopardi. — Écrivains qui ont contribué à former l'esprit de Rosmini. — Sources philosophiques de son système. — Opposition de sa philosophie au sensualisme et au scepticisme. — Conception qui en est la base et son rapport avec les idées et les tendances de l'époque. — Opuscules philosophiques de Rosmini (1827), et ses polémiques avec Foscolo et Gioia. — Esprit et règle de son ordre monastique, rapports avec les papes, Pie VII, Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI. — Publication du *Nouvel Essai* sur l'origine des idées.

3° 1830-1848. — Activité philosophique et religieuse de Rosmini. — Développement de son système et de son ordre. — Ses nombreux ouvrages durant cette période. — Ses sentiments italiens. — Ses projets de réforme ecclésiastique. — Rosmini chef d'école. — Caractère de cette école et son influence en Italie. — Rosmini et la compagnie de Jésus. — Polémique théologique. — Rosmini à sa villa de Stresa sur le lac Majeur.

4° 1848-1855. — Rapports de Rosmini avec Gioberti. — Sa mission diplomatique à Rome. — Sa disgrâce. — Prohibition des *Cinq plaies de l'Eglise* et de la *Constitution conforme à la justice sociale* (novembre 1849). — Ses dernières années. — Sa mort (1er juillet 1855.)

Rosmini est le fondateur de l'idéalisme dans la philosophie italienne du dix-neuvième siècle. Il a porté le dernier coup

au sensualisme, il a hérité des travaux psychologiques de Galluppi, et a dépassé par sa théorie des idées la philosophie de l'expérience. Avec lui commence une nouvelle direction et une activité nouvelle dans la pensée italienne. Car nous allons la voir s'élever à la connaissance de la vérité en soi, dominer du haut de ce point de vue le monde intérieur et extérieur, s'appliquer à découvrir les principes qui gouvernent la science, l'état, l'art, la religion, l'éducation, essayer enfin, suivant la distinction de Galluppi, de réaliser la double conception d'une philosophie à la fois subjective et objective, en un mot de former un système. Nous la verrons s'agiter dans des débats qui n'ont point été stériles, s'étendre par ses rapports avec l'Eglise, pénétrer dans la littérature et atteindre son plus haut degré d'importance avec son influence politique. Car Rosmini, non-seulement fraie la voie à Gioberti et à Balbo, mais exerce son ascendant sur Tommaseo, sur Manzoni, sur Mamiani lui-même, qui le combat d'abord, mais passe bientôt après sous le drapeau de l'idéalisme. Gioberti, Balbo, Mamiani, Tommaseo, Manzoni, combien d'autres noms honorables ou illustres ces noms appellent à leur suite! Ils suffisent déjà par eux-mêmes, à faire entrevoir, dès à présent, l'influence de la philosophie sur l'esprit du peuple, qui vient, avec le concours de tant d'autres causes, de reprendre sa place parmi les nations indépendantes.

Comme cette influence forme à nos yeux, en grande partie, l'intérêt des doctrines que nous nous proposons d'exposer, nous croyons qu'on ne saurait en établir plus convenablement la mesure et le caractère qu'en étudiant la vie des hommes auxquels elle remonte, et en recherchant avec soin les rapports qui rattachent leurs actions et leurs livres à leur époque et à l'état de leur pays. C'est à ce titre que nous jugeons indispensable de raconter avec quelque détail la vie d'Antoine Rosmini (1).

(1) Sur la vie de Rosmini on peut consulter, outre ses ouvrages, les deux volumes publiés de sa Correspondance, *Antonio Rosmini* par *Niccolò Tommaseo* (Extrait de la Rivista contemporanea, Turin 1855), *Cenni biografici* publiés en huit articles dans l'*Armonia*, journal de Turin, en janvier, février et mars 1851, *Cenni biografici d'Antonio Rosmini, onori funebri e testi monianze rese alle sua memoria raccolti dai sacerdoti del l'Instituto della carità di Stresa*, dans la collection intitulée : *Poliantea cattolica*, Milan 1857 ; *Antonio Rosmini per Vincenzo Garelli*, chez Pomba, Turin 1861,

La vie de Rosmini peut se diviser en quatre périodes dont chacune a son caractère et son importance. La première s'étend de 1797, année de sa naissance, jusqu'en 1821, date de sa prêtrise, et année mémorable dans l'histoire des révolutions italiennes. Elle embrasse ses études et sa vocation philosophique et religieuse.

La seconde se place entre 1821 et 1830, c'est-à-dire entre sa prêtrise et la publication du *Nouvel Essai sur l'origine des idées,* son ouvrage le plus célèbre et le plus important. C'est pendant cette période qu'il conçoit et exécute le plan d'un nouvel ordre religieux.

De 1830 à 1848, Rosmini, dans la force de l'âge et la maturité du talent, déploie toute son activité pour développer son système philosophique et son ordre religieux. Il compose pendant cette période la plupart de ses ouvrages et soutient de nombreuses et importantes polémiques avec les philosophes, les théologiens et les jésuites. Il lutte pour son système avec Mamiani et avec Gioberti ; pour son orthodoxie et pour son ordre, avec différents écrivains inspirés par la Compagnie de Jésus.

De 1848 à 1855, il se réconcilie avec Gioberti, prend une part momentanée à la vie politique, est promu *in petto* à la dignité de cardinal, puis disgracié et persécuté. Deux de ses livres sont prohibés. Il meurt après une longue maladie occasionnée par l'excès du travail et les amertumes de ses dernières années.

Nous allons parcourir successivement chacune de ces périodes, en ayant soin de nous arrêter principalement sur les faits qui nous semblent plus propres à donner une idée précise du développement de son esprit et du rapport de ses ouvrages et de son système aux événements de son temps et de son pays.

une oraison funèbre de l'abbé Gatti, Casal 1855, et une autre de l'abbé Barone, Turin 1855.

Voyez aussi *Giovane età e primi studii di Antonio Rosmini Serbati, lettere a Pier Alessandro Paravia, raccolte ed annotate dall'ab. Jac. Bernardi Pinerolo,* 1860. — Deux articles de l'abbé Hugonin dans *le Correspondant*, juillet et septembre 1859, travail distingué, mais qui manque parfois d'exactitude.

I

1797-1821.

Antoine Rosmini est né le 24 mars 1797, à Roveredo, petite ville du Tyrol italien, à peu de distance de Trente et des Alpes. De pieux biographes ont remarqué que sa naissance coïncide avec la veille de l'Annonciation, une des grandes fêtes de l'Eglise catholique; cette date religieuse est, en effet, plus en harmonie avec le caractère de sa vie, que les traités mémorables de Tolentino et de Campo-Formio, entre lesquels s'en place le commencement. Le combat célèbre qui eut lieu aux portes mêmes de sa ville natale, le 4 septembre 1796, ne présageait rien pour la destinée d'un penseur, dont la paix et la sérénité ne devaient pas même être troublées par les luttes intérieures du doute et de la foi. On ignore quelle part sa famille prit aux événements qui changèrent plusieurs fois le sort de la Vénétie, mais on sait que ses sentiments étaient italiens. La position qu'elle occupait dans la société permet de penser qu'elle ne fut pas trop favorable aux nouveautés politiques de la République et de l'Empire, et qu'elle ne dut pas, surtout, assister sans regret à la chute de l'antique gouvernement de Venise.

Modeste Rosmini de Serbati, père d'Antoine, et sa mère, la comtesse Jeanne de Formenti, appartenaient à l'aristocratie vénitienne de terre ferme. Les Rosmini étaient riches et en crédit; l'amour des lettres et des arts, l'attachement à la religion de leurs ancêtres faisaient, pour ainsi dire, partie de leur patrimoine; le père et l'oncle d'Antoine avaient été élevés au collége de Sienne, en Toscane, dans une ville où la langue italienne se parle encore avec la pureté et l'élégance naïve du treizième siècle, où la douceur du caractère, le bon goût et l'esprit sont les qualités naturelles des habitants. Antoine fut élevé dans son pays natal, mais les connaissances et les habitudes que son père Modeste, et que son oncle, Ambroise, avaient rapportées d'un collége où les familles les plus distinguées de l'Italie envoyaient leurs enfants, ne furent pas étrangères à son éducation. Ambroise Rosmini aimait les arts et cultivait le dessin; il en commu-



niqua l'amour à son neveu, qu'il exerça, de bonne heure, à admirer et reproduire les plus remarquables modèles des écoles italiennes, particulièrement ceux qui ont fait de Raphaël le plus grand interprète de la beauté idéale parmi les peintres modernes.

Le jeune Rosmini, docile aux leçons de son oncle, et naturellement disposé à suivre toutes les directions qui conduisent l'esprit aux sources du beau et du vrai, partagea assez longtemps ses loisirs entre la poésie et le dessin ; il eut même pour un moment l'intention de cultiver la peinture, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même dans une pièce de vers imprimée en 1818, à une époque où la philosophie et la religion ne l'occupaient pas encore tout entier, et dans une lettre à un de ses jeunes amis, dont voici un extrait :

« Ah ! si je pouvais avoir deux ou trois existences, je vou-
« drais en consacrer une à la peinture ; cet art me plaît
« infiniment, et je m'imagine parfois être un Raphaël !
« Quel ravissement j'éprouve en pensant aux tableaux de ce
« grand peintre, aux visages de ses madones, de ses Enfant
« Jésus, de ses anges et de ses saints, à l'invention et à la
« distribution de ses figures ! Mais cette chaleur se refroi-
« dira pour mon mieux ; la mort suit de si près notre nais-
« sance que nous pouvons faire bien peu de choses. C'est
« pour cela qu'il nous faut choisir ce qui est meilleur,
« *Stultum est supervacua discere in tanta temporis egestate.*
« Ah ! si je pouvais être utile à mes frères ! »

Nous ne donnons pas ces informations pour conclure qu'il y avait chez Rosmini l'étoffe d'un artiste. Nous sommes, au contraire, persuadé qu'il n'aurait, dans la carrière des beaux-arts comme dans celle de la littérature, jamais dépassé la médiocrité. Les vers qui nous restent de lui n'annoncent aucun talent poétique, et le style de ses ouvrages et de sa correspondance ne révèle, que par intervalles assez rares, les qualités de l'écrivain distingué. En général, il manque de goût et d'élégance ; il est diffus et négligé. Il arrive cependant, parfois, qu'élevé par la beauté du sujet et la puissance de la pensée, il s'échauffe et trouve, avec le sentiment, la couleur et l'image ; mais ces cas sont rares et exceptionnels.

C'est cependant peut-être à cause de ces pages qui interrompent quelquefois la monotonie de son style, et aussi à

cause de ses études sur Dante et les écrivains classiques du quatorzième siècle, que Rosmini a été associé à la célèbre académie de la *Crusca*, et que nous le voyons consulté par un de ses amis, le regrettable Paravia, depuis professeur à l'université de Turin, sur des questions de langue. Il résulte en effet du commerce épistolaire de ces deux écrivains, que Rosmini passait, auprès de son ami, pour une autorité compétente en matière de langue et de littérature. L'un étant Tyrolien et l'autre Dalmate, cette illusion réciproque n'a rien, du reste, qui doive beaucoup nous surprendre.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les facultés dominantes de Rosmini n'étaient pas celles qui constituent le talent littéraire, mais le génie philosophique et le sentiment religieux. La poésie, le dessin, la musique et la danse, qui firent partie de son éducation soignée et complète, ne servirent qu'à préparer les matériaux de ses abstractions et à développer dans ses aptitudes ce goût de l'idéal, dont les différentes formes de l'art sont l'expression et contiennent le principe.

Voici quelle a été la suite de ses études. A sept ans, il fut envoyé aux écoles élémentaires de Roveredo ; en 1809, il entra au collége, d'où il sortit après avoir achevé ses humanités.

Il fit son cours de philosophie dans la maison paternelle, sous la direction de l'abbé Pietro Orsi ; en même temps, le vieux Pederzani, professeur de littérature, fort estimé à Roveredo, l'initiait, par ses commentaires, à l'intelligence de la *Divine Comédie*, et il paraît que cette étude le séduisait tellement, qu'il caressa longtemps le projet d'appliquer une nouvelle méthode à l'interprétation du grand poëte.

Tous les ans, une autorité littéraire, que la renommée avait justement consacrée dans toute l'Italie, venait donner des encouragements et des directions à ce jeune homme, dans lequel on reconnaissait déjà une inclination non commune pour les travaux de l'esprit. C'était le père Césari, écrivain élégant, qui occupe une place honorable dans la littérature sacrée de l'Italie ; cet illustre ecclésiastique connaissait intimement la famille Rosmini et y trouvait, pendant l'automne, une hospitalité dont la courtoisie était partagée par un certain nombre d'autres hommes de lettres et d'écrivains distingués.

Le milieu dans lequel vivait le jeune Rosmini, les habi-

tudes et les goûts de sa famille (1) l'auraient facilement poussé au travail, si dans son ardeur il n'avait eu besoin de frein plutôt que d'aiguillon. La riche bibliothèque de son père suffisait à peine à sa passion pour la lecture ; pendant les années 1815 et 1816, en même temps que l'abbé Orsi l'initiait à la philosophie de Locke, qui était alors en possession de l'enseignement dans toute l'Italie, il lisait Platon dans la traduction latine de Ficin et dans la version italienne de Dardi-Bembo. Devenu bientôt plus savant que le maître, il l'étonna, l'embarrassa par ses objections et finit par le convertir au platonisme. Mais malgré cette interversion des rapports primitifs entre le maître et l'élève, Rosmini conserva toujours pour l'abbé Orsi une vive affection et il lui donna un témoignage public de reconnaissance qui honore hautement son caractère. On ne peut lire la dédicace qui est placée en tête du *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, sans être touché de la générosité avec lequelle le philosophe italien y agrandit et perpétue le souvenir des leçons de l'honnête professeur de Roveredo. Elle peut faire distinguer à ceux qui seraient tentés de les confondre, l'orgueil et l'élévation. On y sent revivre deux sentiments qui firent le charme et la beauté de son existence, l'amour de la vérité et la bienveillance.

Mais revenons à la suite de ses études ; il s'y distingua tellement qu'avant de les achever, il était déjà membre d'une société savante. Sorti du lycée de Trente après de brillants examens, il passa à l'université de Padoue ; car cet établissement était, par sa position et par sa renommée, celui qui attirait les jeunes gens de la Vénétie, de l'Istrie et de la Dalmatie. Sans doute il n'était plus en 1820 le siége le plus glorieux de la philosophie et de la science italienne; Pomponace, Zabarella, Césalpin, Galilée, Cremonini, Stellini n'y avaient pas d'héritiers dignes de leur nom et de leur savoir. Il y avait à la vérité un professeur de philosophie qui commençait à réagir timidement contre le sensualisme, mais son enseignement s'en écartait si peu qu'il se défendit avec peine contre les objections de celui qui, encore étudiant, se prépa-

(1) Parmi les Rosmini on remarque surtout Charles Rosmini, cousin d'Antoine, historien de mérite qui a écrit l'histoire de la ville de Milan, la vie de Mario Filelfo, de Guarini, etc.

rait déjà à le renverser. Baldinotti fut, dit-on, comme Orsi, embarrassé par les difficultés opposées par Rosmini à la philosophie empirique, mais plus ferme que son collègue, il ne fut pas d'aussi facile composition (1).

Deux choses sont principalement à noter dans cette période de la vie de Rosmini, l'étendue de ses études et sa vocation religieuse. Il paraît qu'outre la philosophie et la théologie, il étudia beaucoup les mathématiques, et qu'il garda une telle passion pour ces sciences, qu'il oublia plus d'une fois de célébrer la messe en poursuivant la solution d'un problème d'algèbre (2). Ses ouvrages d'anthropologie et de psychologie font foi qu'il connaissait à fond les sciences naturelles telles qu'elles étaient constituées de son temps, et qu'il s'était préparé à la composition de ses livres par des études consciencieuses sur l'organisation de l'homme. Il n'a jamais été bon helléniste, ni très-versé dans la connaissance des langues modernes; mais il n'a ignoré ni le grec, ni l'allemand, et les nombreuses citations des philosophes qui ont écrit en ces langues sont plus que suffisantes pour le prouver.

Il suffit, du reste, de jeter les yeux sur ses nombreux et volumineux ouvrages pour se convaincre de l'immense érudition qu'il a eu le temps d'amasser dans une existence relativement courte. Car il n'y a pour ainsi dire pas de nom et de pensée dans toute la philosophie et la littérature des Pères qui lui soient inconnus, sans compter sa connaissance très-étendue des philosophes anciens et modernes. En outre, il est certainement peu d'hommes qui aient associé dans leur vie au même degré le lecture, la méditation et la composition. Ses ouvrages forment une collection d'au moins trente volumes in-8° de 600 ou 700 pages chacun en moyenne, et nous verrons qu'ils constituent une véritable encyclopédie philosophique. Sa correspondance qu'il

(1) Dans le traité intitulé : *Tentaminum metaphysicorum libri tres, Patavii*, MDCCCVII, Baldinotti subordonne tout l'idéal au réel et tout le réel à l'expérience ; cependant il y distingue les idées des sensations, et déjà, dans un ouvrage antérieur intitulé : *De recta humanæ mentis institutione, libri quatuor, Ticini*, 1787, il distinguait l'acte de la conscience, ou la perception de soi-même d'avec la perception sensible. Il reconnaissait aussi une différence entre la même perception et l'idée, mais il ne voyait dans celle-ci qu'un mode du sujet pensant.

(2) Voir *Antonio Rosmini*, par Nicolò Tommaseo, Turin, 1855.

nous a conservée occuperait à elle seule, si elle était publiée entièrement une dizaine de volumes, et si elle fatiguerait plus d'un lecteur par le caractère purement ascétique d'un grand nombre des lettres dont elle se compose, elle intéresserait aussi par la multiplicité des vues, l'étendue des connaissances, la bonté du cœur, l'autorité des conseils et l'activité surprenante d'un esprit d'élite. Car le philosophe, le théologien, le moraliste, l'écrivain grave et l'ami enjoué s'y montrent tour à tour et nous représentent Rosmini sous le jour multiple de ses riches facultés. Malheureusement celles qui ont été publiées n'ont guère trait qu'à sa vie religieuse et l'on sent trop que des moines ont présidé à ce choix. Quelques-unes cependant sont précieuses par leur rapport à son caractère et à ses travaux. Les biographes italiens citent presque tous celles où l'étudiant de Padoue manifeste sa passion pour les livres et s'efforce de la satisfaire en obtenant de son père l'argent nécessaire pour l'achat d'une riche bibliothèque qui venait d'être mise en vente. Dans cette circonstance ses lettres arrivent comme des attaques combinées à sa mère, à son cousin, à ses amis; quand il a enfin atteint son but, sa joie est au comble et il lui semble que tout le monde doit la partager.

Cet amour pour les livres était bien supérieur aux goûts du bibliophile; il cachait la passion beaucoup plus élevée de la science et de l'érudition. C'est en effet à l'étude de la philosophie, de la religion et de leur histoire que s'arrête enfin cette activité multiple d'un esprit qui semblait pouvoir tout embrasser.

Il se fit prêtre en 1821.

Sa vocation pour l'état ecclésiastique s'était déclarée dès 1814 (1) et malgré l'opposition de ses parents, soutenue par le père Césari, elle se fortifia tellement pendant les dernières années de ses études universitaires qu'on dut s'y résigner. Sa famille du reste ne devait pas s'en étonner, car elle l'avait, pour ainsi dire, préparée elle-même par la direction mystique qu'elle avait donnée à son éducation. Les prêtres et les moines dont on avait entouré ce tendre et grave jeune homme, les idées monastiques qui se mêlaient à

(1) Voir la correspondance de Rosmini, tome Ier, et sa biographie par M. Garelli.

ses jeux (1), tout tendait à le former pour la vie ecclésiastique. Les aspirations à la perfection religieuse entrées dans son cœur avec l'amitié, y grandirent promptement avec les habitudes et les exercices de chaque jour, de sorte que le jeune Rosmini était déjà détaché du monde au moment où en général on commence à l'aimer.

La résolution de Rosmini devait cependant sembler d'autant plus fâcheuse à ses parents, qu'il était l'aîné de leurs trois enfants, que le cadet était d'une santé faible et peu propre à leur donner des héritiers, et que leur fille Marguerite manifestait déjà aussi une grande inclination à la vie monastique, qu'elle embrassa effectivement. Ces considérations ne l'arrêtèrent pas.

On prétend que, dès l'âge de sept ans, il connaissait déjà l'amour (2), mais rien n'autorise à penser qu'en entrant dans les ordres et en préludant, par une solitude laborieuse, à la fondation d'une nouvelle congrégation religieuse, il ait cédé à un mécompte ou à l'influence de la tristesse. Son but était incontestablement plus sérieux et plus réfléchi. On pourrait penser avec plus d'apparence de raison, que les événements extraordinaires, dont l'Europe était le théâtre depuis un quart de siècle en 1814, réagirent par contre-coup sur cette âme pieuse et douce, et que le spectacle des guerres et des révolutions qui changèrent tant de fois la face du monde, en lui rendant sensible le néant des choses humaines, lui inspira le désir de chercher ailleurs le bonheur de la vie. Il est certain que les récits des scènes de la Terreur et du massacre des prêtres de Lyon, qu'il lut dans Bercastel, firent sur le cœur de Rosmini, encore enfant, une impression ineffaçable (3).

Il sembla beau, sans doute, à ce cœur religieux, de se consacrer à une cause qui était entourée de l'auréole du martyre, et dont la défense et le succès étaient généralement regardés, dans ce temps de restauration, comme nécessaires au bonheur du genre humain.

En fermant cette première période de la biographie de

(1) Voir les notes ajoutées à l'*oraison funèbre de Rosmini*, par M. Barone.

(2) Voir *Antonio Rosmini*, par Tommaseo. Turin, 1855.

(3) *Oraison funèbre de Rosmini*, par M. Barone, déjà citée.

Rosmini, nous ne pouvons cependant nous dispenser de dire sous quels fâcheux auspices il entra momentanément dans la mêlée des intérêts religieux et politiques, qui, en 1821, divisaient l'Italie comme le reste de l'Europe. Doué d'une grande piété, voué aux intérêts de l'Église, persuadé de l'excellence de son concours dans toutes les parties de la civilisation, Rosmini a quelquefois sacrifié dans ses ouvrages et ses doctrines, la cité de la terre à la cité du ciel; sa politique, et surtout la manière dont il a résolu les rapports de l'Église et de l'Humanité, sont, nous le verrons, un mélange d'idées libérales et de tendances opposées, où l'on retrouve l'influence de son temps, et des deux classes privilégiées auxquelles il a appartenu. Noble et prêtre, il a été élevé avec les instincts de l'un et les idées de l'autre, et ne s'en est jamais complétement émancipé. Les théories juridiques qu'il a professées sur les droits seigneuriaux, sur le servage, sur les biens du clergé, sur la supériorité de l'Église comme société universelle, en sont la preuve. Néanmoins l'élévation de ses sentiments religieux, son amour éclairé des hommes et sa vaste science, lui ont aussi inspiré des pensées qui tempèrent noblement ses préjugés, et rapprochent ses doctrines pratiques de celles qui ont pour devise la liberté et le progrès. Il s'en faut tellement qu'on puisse le confondre avec les ennemis de ces grands principes, que toute sa carrière philosophique et ecclésiastique n'a d'autre but que de les concilier avec l'autorité et la tradition, qu'il a écrit pour cet objet des livres condamnés par la congrégation de l'Index, et qu'il n'a cessé d'être persécuté, pendant toute sa vie, par les menées souterraines ou les attaques ouvertes des Jésuites.

Cependant, en 1821, trop jeune encore, et inexpérimenté pour discerner l'hypocrisie de la vraie piété, il se laissa prendre à leurs piéges.

Le réveil du zèle religieux, protégé ou provoqué par la Sainte-Alliance après la chute de Napoléon, eut, en Italie comme en France, de nombreux organes, et se proposa le même but, c'est-à-dire, de combattre l'esprit révolutionnaire, et de fonder la sûreté du trône et de l'autel sur la discipline des intelligences. Il fut institué à cet objet, en Italie, une société qui avait deux centres principaux, à Venise et à Turin, et qui travaillait à la diffusion des livres les

plus propres à combattre les tendances de l'esprit moderne. Cette société, hostile au parti libéral, qu'elle enveloppait avec le parti révolutionnaire dans une même aversion, était d'autant plus dangereuse pour l'avenir du pays, qu'elle trouvait les populations fatiguées des agitations politiques, et des longues guerres du Consulat et de l'Empire. Vers 1822, cette société placée sous la direction cachée des Jésuites, attire Rosmini dans sa sphère d'action (1), de sorte qu'on le voit, pendant quelque temps, prendre part à des travaux littéraires, qui, sous l'apparence d'un grand zèle pour la religion, font réellement la guerre à la liberté et à la science, tandis que Gioia et Romagnosi, après avoir collaboré dans un sens tout opposé avec les rédacteurs du *Conciliatore*, recueil littéraire du parti libéral de ce temps-là, expient en prison le patriotisme de leurs opinions, et leur part des projets insurrectionnels de 1821.

Mais après avoir noté cette circonstance, dans l'intérêt de la vérité et de l'exactitude historique, reconnaissons aussi, que l'esprit large et souple de Rosmini agrandit peu à peu et rectifia, en ce qu'elles avaient d'exclusif et de rétrograde, ses premières aspirations, et que, s'il ne transigea jamais avec l'esprit du temps, sur certains points trop chers au noble et au prêtre, il se rangea cependant de bonne heure parmi les partisans de la monarchie tempérée, et mourut dans leurs rangs.

Voici quelques faits dignes d'être notés, et qui se rapportent à l'époque où nous avons conduit cette notice.

Pendant ses études universitaires, Rosmini eut pour amis des hommes qui devaient bientôt occuper les places les plus importantes dans l'Eglise et dans la société civile. On distingue parmi eux Cappellari, de Bellune, qui devint pape sous le nom de Grégoire XVI, Tommaseo, écrivain illustre, qui partagea avec Manin le gouvernement de Venise en 1848, et Paravia. Il eut dans Cappellari un protecteur puissant. Les deux derniers furent ses condisciples et devinrent des propagateurs de son nom et de ses doctrines.

En 1820 Rosmini perdit son père et hérita d'un riche patrimoine, dont la mort de son frère Joseph et l'entrée de

(1) M. l'abbé Hugonin, dans les articles d'ailleurs intéressants qu'il a écrits dans le *Correspondant*, attribue au jeune philosophe plus d'initiative qu'il n'a eu réellement dans cette circonstance.

sa sœur Marguerite dans un couvent devaient bientôt lui laisser toute la jouissance. A la même époque, Rosmini avait déjà composé une *Analyse de la raison* et une *Classification des sciences*, et publié différents écrits sur des sujets religieux et littéraires. Docteur, prêtre, écrivain, riche et entouré d'amis, il avait déjà, au sortir de l'université, de la réputation et de l'autorité ; sa bienveillance attirait la sympathie, son instruction et ses vertus commandaient le respect.

Suivons maintenant le développement de l'esprit dont nous venons de connaître les qualités naissantes.

II.

1821. — 1830.

Les faits qui dominent cette période de la vie de Rosmini sont la formation de son système et l'institution de son ordre religieux. Leur association, loin d'être arbitraire, est fondée dans ses idées et dans les sentiments les plus profonds de son âme, car la double réforme de la Philosophie et de l'Église est à ses yeux indispensable à leur réconciliation, et celle-ci est l'objet constant de sa pensée et le but supérieur de ses efforts. S'il y avait rêvé comme un penseur solitaire au fond de son cabinet, sans se mêler à la vie de ses contemporains et sans se rendre compte de leurs besoins et de leurs aspirations, ses desseins de système philosophique et de réforme religieuse pourraient honorer son caractère et son talent, tout en intéressant médiocrement l'histoire. Mais le but qu'il se proposait était, pour ainsi dire, fixé par les tendances de son époque ; le problème qu'il s'efforçait de résoudre était posé par ses contemporains, de sorte qu'en composant ses théories philosophiques, la règle de son nouvel ordre religieux et son célèbre écrit sur *les Plaies de l'Eglise*, il n'obéissait pas moins aux impulsions de l'esprit public qu'aux instincts réfléchis de son âme.

Ce point est trop important pour qu'il soit permis de le traiter légèrement. Aussi, pour échapper autant que possible à ce reproche, voici ce que nous comptons faire. Nous allons tirer de l'écrit de Rosmini sur ses propres études, l'idée qu'il s'est faite du système philosophique, les fins qu'il s'est proposées en construisant le sien, les moyens qu'il a choisis et mis en œuvre, la conception essentielle ou l'idée-mère de ce système; ensuite nous nous demanderons dans quelles conditions était à la même époque, l'esprit italien, quels besoins nouveaux il éprouvait, quelles idées et quels sentiments s'agitaient dans son sein, et nous chercherons la réponse à ces questions chez les poëtes et les littérateurs, représentants généralement avoués de l'état intellectuel et moral des nations. Car si nous ne mettons point en doute qu'une philosophie représente une époque et un état de la civilisation, il nous paraît également incontestable qu'entre la pensée abstraite du philosophe et les instincts du peuple se place l'œuvre concrète de l'écrivain et le rôle éminemment social et pratique des lettres; nous croyons même qu'il est impossible de vérifier si une philosophie représente réellement les tendances d'une époque et répond à ses besoins, autrement que par un rapprochement entre l'idée essentielle qui en est la base et les pensées qui dominent les auteurs littéraires du temps, ou qui se montrent pour ainsi dire à l'horizon de leur intelligence.

L'idée que Rosmini se fait de la philosophie est tellement supérieure à celle qu'en ont les sensualistes et les psycologues, ses contemporains, qu'on ne saurait d'où elle lui est venue, si l'on ne connaissait son érudition et si l'on ne se souvenait que les traditions idéalistes repoussées par la philosophie régnante ont été recueillies et conservées en Italie par le clergé.

Rosmini conçoit d'abord la philosophie comme un système de doctrines dans lequel il distingue les caractères généraux et le contenu. Les caractères généraux du système philosophique sont sa forme; ils embrassent l'unité et la totalité de la science humaine et son double aspect spéculatif et pratique. Car comme Aristote, Rosmini entend que la philosophie soit la connaissance des premiers principes, et comme Pythagore et Platon, il veut qu'elle comprenne la science et la vertu, il exige que le philosophe joigne ces

deux objets dans l'idée unique de la sagesse, et les réalise l'un par l'autre dans son développement.

A cette idée abstraite et indéterminée du système philosophique se rattachent les fins que Rosmini lui assigne et les moyens qu'il se propose d'y employer. Les fins sont : 1° combattre les erreurs ; 2° réduire les vérités déjà découvertes en une synthèse unique ; 3° fournir une base solide aux sciences ; 4° trouver une philosophie qui puisse prêter son concours à la théologie. Les principaux moyens sont : 1° la liberté de philosopher ; 2° la conciliation des opinions.

On reconnaît à ces traits l'essence de la philosophie moderne, les problèmes et les recherches qui la caractérisent. La certitude et l'unité des connaissances humaines sont bien les premiers objets que le fondateur de cette philosophie s'est proposés en réformant son entendement et en ouvrant par *le Discours de la méthode* et les *Méditations* une ère nouvelle à la pensée. En proclamant la liberté comme indispensable à la recherche de la vérité, le prêtre de Roveredo suit évidemment les traces de Descartes ; il est vrai qu'il la restreint immédiatement pour son propre compte, en exigeant que son système puisse servir à la théologie ; mais quels sont les philosophes idéalistes qui n'ont pas espéré expliquer la religion et la théologie par leurs doctrines? Qu'on veuille bien le remarquer, Rosmini n'entend pas que la philosophie abdique entre les mains de la théologie, il veut seulement qu'elle ne lui soit pas hostile. Entre la soumission de la raison à la foi et leur harmonie il y a toute la distance qui sépare l'école théologique de celles qui professent le spiritualisme et l'idéalisme sous leurs différentes formes.



Quant à la réfutation des erreurs et à la conciliation des opinions opposées, ce sont aussi deux objets que Rosmini recherche à la suite de tous les fondateurs de système. Car la synthèse philosophique qu'on appelle de ce nom, dépend d'une idée nouvelle, destinée à remplacer ou à corriger celle qui sert de base au système précédent, de sorte qu'elle ne peut s'établir qu'en niant son opposée et en fondant la vérité qu'elle croit posséder sur la ruine des conceptions qu'elle regarde comme erronées. En outre l'idée nouvelle n'est féconde et progressive que par son aptitude à mieux expliquer les faits et à donner une plus grande satisfaction

aux besoins intellectuels et moraux d'une époque, de sorte qu'elle apparaît comme un principe organisateur de la science et de la civilisation, rôle impossible sans la conciliation des éléments isolés ou indépendants de l'une et de l'autre. C'est à ce titre qu'un large éclectisme est inséparable de tout véritable système et de l'idée qui en est le principe, et c'est en ce sens aussi que Rosmini a entendu la conciliation des doctrines opposées.

L'idée fondamentale de son système est celle de l'être considéré dans la triple forme ou sous le triple aspect de l'*idéalité*, de la *réalité* et de la *moralité*. Cette idée résulte de tous ses ouvrages, mais les précède aussi; car si nous en croyons un de ses biographes (Voyez la notice biographique placée par M. l'abbé Paoli en tête du petit livre de Rosmini sur l'*Education chrétienne*, édition de 1856), il l'aurait conçue de très-bonne heure et lorsqu'il était encore à l'université. C'est une idée neuve dans l'Italie du dix-neuvième siècle dominée par le sensualisme de Gioia et de Romagnosi et par le conceptualisme de Galluppi. Car elle affirme l'être dans son unité simple et absolue, pose la vérité idéale et la moralité comme ses attributs essentiels, et transporte la spéculation philosophique du sujet à l'objet, des phénomènes sensibles à l'être absolu, terme suprême de la raison. Cette idée conserve son originalité en présence des systèmes allemands contemporains : car elle prétend rétablir l'idéalisme sans faire de l'idée une forme subjective de la raison à la manière de Kant, un principe unique et exclusif des choses à l'imitation de Hégel, ou un terme correspondant et parallèle à la nature à l'instar de Schelling. Rosmini prétend unir et distinguer à la fois le réel et l'idéal dans l'univers sans tomber dans la confusion ou l'isolement qu'il reproche aux panthéistes et aux dualistes. Ce n'est pas ici le lieu de juger jusqu'à quel point sa prétention est justifiée ; nous nous poserons cette question après avoir exposé son système. Ce que nous devons faire maintenant c'est d'achever d'indiquer l'idée fondamentale de sa philosophie pour en chercher ensuite les rapports avec l'esprit italien de son époque.

L'idée de l'être à la fois idéal, réel et moral paraît à Rosmini capable d'effectuer l'unité et la totalité du système philosophique, parce qu'il n'y a rien en dehors de l'être absolu et que tout ce qui est contenu dans l'univers se ra-

mène nécessairement au sensible, à l'intelligible et à leur rapport, et partant aux formes dont il s'agit.

Cette idée, tendant à rétablir l'idéalisme ontologique dans la philosophie, est contraire au scepticisme qui nie l'absolu et le rapport de l'intelligence humaine avec lui, au sensualisme et au conceptualisme qui prétendent renfermer la vérité dans les bornes du sensible ou des faits de l'esprit humain. Admettant dans l'absolu l'unité de l'idéal et du réel sous la forme de la moralité, elle n'est pas moins contraire à toute philosophie qui nie Dieu ou qui le confond avec le monde; de sorte qu'elle se pose comme la négation de l'athéisme et du panthéisme aussi bien que du scepticisme et du sensualisme. Voilà les erreurs ou les opinions qu'elle combat; ce sont les mêmes que celles qui sont opposées aux instincts du sens commun et aux traditions les plus constantes de l'humanité.

En se posant en face des systèmes contraires cette idée s'affirme librement; le philosophe qui en est l'auteur n'a recours ni à l'autorité humaine ni à la révélation, et ce n'est pas moins librement qu'elle tend par son organisation intérieure, ou par les éléments qu'elle contient, à concilier dans son unité les doctrines qui se fondent exclusivement sur le sensible ou sur l'idéal.

Cette conciliation à laquelle s'en rattache une autre, celle de la science et de la religion, n'était pas l'objet isolé des vœux de Rosmini, mais le but commun des aspirations des contemporains, en Italie comme dans le reste de l'Europe. En effet, on sait qu'une activité nouvelle s'empara des lettres et de la philosophie de 1815 à 1830 et l'on se souvient des tendances qui s'y manifestèrent. En Allemagne comme en France et en Italie on voyait renaître le besoin de l'idéal, l'admiration pour le christianisme, l'opposition au naturalisme et au scepticisme du siècle précédent, et avec elle le respect pour les traditions, la défiance pour l'esprit révolutionnaire et le désir de réconcilier l'autorité avec la liberté. Ne suffit-il pas en effet de rappeler le nom des deux Schlegel, leur enseignement historique et le grand ouvrage de Haller sur *la restauration des sciences politiques* (1), pour ranimer le souvenir de ce mouvement littéraire

(1) Voir sur ce point Gervinus, 1er volume de l'*Histoire du dix-neuvième siècle* et *la Philosophie du droit* de Rosmini.

qui se rattache à la réaction contre les violences de la Révolution et les conquêtes de l'Empire, tantôt se tenant sagement dans les bornes d'un retour au droit national et au progrès pacifique et tantôt se précipitant dans une voie rétrograde? Châteaubriand et Lamartine, Bonald et de Maistre représentent en France cette double direction de l'esprit du temps; les idées théocratiques de l'auteur du livre *du Pape* sont loin de la modération de l'auteur du *Génie du christianisme*, mais l'un et l'autre visent au même but et interprètent un même besoin de la société contemporaine, c'est-à-dire le rétablissement de l'autorité et le retour aux idées et aux institutions chrétiennes. Or quel idéal poursuivaient à la même époque, en Italie, Manzoni et Pellico, si ce n'est l'harmonie du progrès et de la religion, de la perfection chrétienne et du patriotisme? Leurs poésies ont certainement ceci de commun qu'elles proclament l'égalité et la fraternité des hommes et des nations, moins au nom du droit et du devoir qu'à cause de l'origine du genre humain et de sa dépendance d'un père et d'un maître commun. La création, la Providence; la mission du Christ, la rédemption, l'accomplissement des destinées humaines dans le sein mystique d'une société religieuse universelle : voilà les idées philosophiques et théologiques que le siècle précédent repoussait, que leur époque rappelait avec prédilection et qui dominent leurs ouvrages. L'Italie est présente à leurs pensées dans toutes leurs compositions et pour ainsi dire dans toutes leurs pages; mais ils veulent la régénérer par les vertus chrétiennes et préparer sa liberté politique par l'émancipation de son âme. Les personnages les plus sympathiques du roman des *Fiancés* tendent à ce but; Lucie, Renzo, le cardinal Borromée sont des types à la fois chrétiens et italiens, dans lesquels le grand romancier a incarné les idées morales et les enseignements sociaux qu'il adresse à ses contemporains.

On a soutenu du vivant même de Pellico qu'après être sorti de prison, il avait renié ses principes et qu'il avait abandonné la cause pour laquelle il avait souffert et dont il tenait sa gloire. Nous aimons à attester que d'après des lettres inédites que nous avons sous les yeux, cette apostasie est une invention des partis. Les sentiments chrétiens qui sont exprimés dans les *Prisons* étaient dans son âme avant son arrestation; il conspirait dès lors, mais c'était pour préparer de lon-

gue main, par les idées, la régénération de sa patrie. « Nous n'avions en vue, dit-il, qu'un avenir confus, et le cas où éclateraient de grandes guerres favorables à nos intérêts ; mais l'entreprise ne réussit pas parce qu'elle fut précipitée et prit le caractère de la révolte » (1).

Eh bien, ces écrivains d'Allemagne, de France et d'Italie qui représentaient fidèlement l'esprit de leur époque et en formaient comme l'atmosphère intellectuelle, ont eu une telle influence sur l'âme de Rosmini que sa philosophie semble l'expression la plus abstraite et la plus élevée de leurs idées et de leurs sentiments. Nous trouvons en effet, dans des lettres écrites entre 1818 et 1830, l'admiration la plus sincère pour Châteaubriand, pour Haller, pour Manzoni ainsi que pour Perticari et pour Pindemonte, dont les recherches érudites et les vers chrétiens tendaient à reconduire dans la Péninsule l'amour de ses traditions littéraires et religieuses. Il y avait même une telle correspondance entre ces écrivains et les aspirations esthétiques et morales de Rosmini qu'il s'est formé l'esprit en partageant avec eux les mêmes études et presqu'en traitant les mêmes sujets. Son grand ouvrage sur la *Philosophie du droit* est en partie inspiré par Haller, son *Essai sur l'espérance* est une réponse philosophique aux idées sceptiques et matérialistes exprimées dans le poëme de Foscolo sur les tombeaux, auquel Pindemonte avait déjà répondu par un autre poëme. Nous avons déjà parlé de ses fortes études sur Dante ; les lettres de sa jeunesse nous apprennent qu'il en avait approfondi les idées politiques de manière à les faire servir de commentaire à la *Divine comédie*. De là son enthousiasme pour Perticari, le restaurateur de l'étude du poëte italien et de la tradition classique (2). Quant à Manzoni, l'harmonie entre ses idées et celles de Rosmini a été si grande que le poëte est devenu le disciple du philosophe et l'interprète de son système. Leur amitié, qui date de 1826, ne s'est pas ralentie un seul instant jusqu'à la mort de Rosmini (1855).

Veut-on maintenant une autre preuve de la correspon-

(1) *Lettres inédites de Silvio Pellico* au comte Pietro de Santa-Rosa. Nous en avons reçu communication de M. Nicomède Bianchi, à qui nous exprimons ici nos remerciments.

(2) *Lettres de Rosmini* à P. A. Paravia, publiées par Bernardi. Pignerol, 1860.

dance qui existait entre les idées de Rosmini et les tendances de son époque ? Qu'on interroge les écrivains qui partageaient encore les sentiments du siècle précédent, ou qui ne se mêlant point au mouvement spiritualiste et chrétien d'alors, s'efforçaient de toucher par d'autres inspirations l'esprit de l'Italie : on trouvera en eux aussi le besoin de l'idéal, le dégoût de la réalité, le désir ardent du progrès et le sentiment vague d'une philosophie nouvelle. Ainsi, il est certain que l'idéal d'une société plus parfaite a été un des principaux ressorts des poésies de Foscolo et de Léopardi ; mais ce qui les rend vraiment émouvantes et dramatiques c'est le conflit qui éclate à chaque accent de leur muse, entre cet idéal et leurs croyances philosophiques, malheureusement trop d'accord avec leur expérience. Car, spectateurs impuissants de la servitude et de l'abaissement de la patrie, ils ne trouvent aucune correspondance entre l'idée qui brille à leur imagination et les promesses de la science. De là leur scepticisme et leur pessimisme. Fils du siècle précédent par la pensée, ils ne reçoivent des sages de l'Encyclopédie ni consolations ni espérances. L'opposition entre les forces de la nature et les désirs infinis de l'homme, entre l'être et la science ; l'illusion, le malheur et le néant au bout de nos efforts et de nos tourments, voilà les objets qu'ils entrevoient au-delà des régions de la poésie, qui surexcitent l'énergie de leurs facultés dans les luttes intérieures de la pensée et du sentiment, et qui donnent à leurs vers la double empreinte de l'émotion dramatique la plus puissante et de la négation pratique la plus absolue.

Cette opposition profonde, image du conflit plus étendu qui existait dans l'esprit de la société, devait aboutir à une réforme philosophique. Foscolo semble le pressentir, lorsque, dans ses ***Discours sur la langue italienne,*** parmi des réflexions et des explications esthétiques inspirées par le sensualisme, il s'efforce cependant de démontrer que la poésie ne se réduit point à l'imitation, que le besoin de l'infini qui agite le cœur de l'homme est cause que la réalité ne saurait le satisfaire, que le génie est doué d'une divination merveilleuse et que par la création de l'idéal, il s'élève au-dessus de la nature. Il ne paraît pas moins aspirer vaguement à ressaisir les dogmes de l'existence de Dieu et de la Providence, lorsqu'il fait

dire à Jacques Ortis dans sa dernière lettre : « Si le père des hommes m'appelait pour lui rendre compte de mes actions, je lui montrerais des mains qui ne sont point teintes de sang et un cœur pur de toute souillure... » Le savant historien du dix-neuvième siècle, Gervinus, a même noté avec raison que sorti de l'Italie, pendant son exil en Suisse et en Angleterre, Foscolo est allé plus loin et qu'il a participé au retour général des esprits vers le christianisme et les traditions, au point de désirer le maintien de la papauté et de juger son concours nécessaire à la reconstitution et à la puissance de son pays. (*Histoire du dix-neuvième siècle*. Introduction.)

Mais il n'est même pas nécessaire de chercher dans les livres des écrivains contemporains la preuve de la correspondance qui existe entre la conception essentielle du système de Rosmini et l'esprit de son époque; les écrits du philosophe italien suffisent à ce but. Ses opuscules philosophiques publiés à Milan, en 1827 et 1828, sont un recueil précieux où sa pensée a déposé le germe de toutes ses idées et tracé les lignes principales de son système. Ils ne forment pas moins de deux volumes et en les lisant, on assiste, pour ainsi dire, à l'éclosion des doctrines dont le développement remplit la collection de ses nombreux ouvrages. Il y traite successivement les questions les plus importantes d'esthétique, de morale et de métaphysique, sous la forme de la critique et de la polémique. Ses adversaires sont les sensualistes et les sceptiques; c'est surtout Gioia dont il attaque les idées trop légères sur l'éducation et les vues peu chrétiennes sur le luxe et la mode; c'est aussi Foscolo dont les écrits ardents lui semblaient plus propres à exalter les passions qu'à gouverner les cœurs. L'unité de l'éducation et son harmonie avec les facultés et l'idéal de la nature humaine; les devoirs de l'écrivain et leur rapport à la science et à la vérité; la supériorité de l'idée sur la forme dans la production du beau et dans la critique esthétique; la défense de la divine Providence et du Christianisme, sont les sujets élevés qu'il aborde tour à tour dans ces écrits, dans lesquels circule un même esprit et une pensée commune. En effet, il s'y montre partout occupé des réformes à apporter dans l'art, dans la science et dans les mœurs pour

remédier aux défauts de son temps et pour répondre à ses exigences. Il se plaint de la rupture éclatée depuis le siècle dernier entre la foi et la raison, du scepticisme religieux et moral, de l'influence fâcheuse d'une littérature vide et sans idées élevées; il rapporte ces effets au sensualisme qui règne dans presque toute l'Italie et il accuse cette doctrine d'affaiblir l'esprit, en le rendant esclave des faits extérieurs et en le dépouillant de cette idéalité qu'il puise dans son fond et qui est la source des grandes conceptions. Le sensualisme entoure l'intelligence humaine des fragments imparfaits et désunis du savoir et de la civilisation et il est impuissant à reconstruire cette unité rationnelle qui en embrasse et organise toutes les parties et en fait briller l'ordre et la beauté.

A ces défauts du sensualisme le jeune philosophe oppose déjà les caractères de tout vrai système, c'est-à-dire l'unité et la totalité idéale de la science, perfection actuelle en Dieu, et terme suprême des efforts progressifs de la philosophie.

Dans un de ces opuscules qui a pour objet la classification des doctrines philosophiques, Rosmini passe rapidement en revue les plus récentes comme les plus anciennes qui se sont occupées de la question, alors capitale, de l'origine des idées, et sans arriver encore à une conclusion précise, il laisse déjà entrevoir sa tendance vers l'idéalisme et son admiration pour les grands représentants chrétiens de ce système, tels que saint Augustin, Malebranche et saint Thomas.

Mais il y en a deux parmi ces opuscules que nous avons déjà indiqués et qui doivent être remarqués plus que les autres. L'un est d'un caractère moral et a pour titre : *De l'Espérance*, *essai sur quelques erreurs de Ugo Foscolo*, l'autre est une exposition de la doctrine philosophique de Melchior Gioia. Tous deux sont une critique du sensualisme considéré au double point de vue pratique et spéculatif et dans les opinions de deux de ses interprètes les plus accrédités en Italie. Car quoique Galluppi eût déjà publié les premiers volumes de son *Essai philosophique sur la critique de la connaissance*, en 1827, son nom et ses idées avaient à peine passé les nombreuses frontières qui séparaient alors les provinces méridionales de celles du nord

de la Péninsule. Soave, Gioia, régnaient toujours dans les écoles de la Lombardie, et Romagnosi y jouissait encore d'un tel crédit, vers 1830, que Rosmini crut nécessaire de descendre en lice contre lui et de le combattre, même après la publication de son grand ouvrage sur l'*Origine des idées*. Il le fit dans un livre dirigé contre M. Mamiani que nous aurons occasion d'examiner plus tard (*Rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal Conte Terenzio Mamiani ed esaminato da Ant. Rosmini*), et il continua sa polémique contre les doctrines pratiques du vieux jurisconsulte dans sa Philosophie du droit. On a reproché à Rosmini de n'avoir pas gardé dans cette lutte scientifique toute la mesure convenable, et on a eu raison. Le petit écrit sur *Les Opinions religieuses de Romagnosi* souleva l'indignation de ses disciples contre le zèle exagéré d'une critique qui semblait vouloir pénétrer au delà des expressions et presque dans la conscience. Il fallait bien que Rosmini payât son tribut aux habitudes de sa classe, et l'on doit aussi reconnaître que, dans la polémique, il se montre trop souvent hautain, mordant et irascible. Du reste, il avait raison, quant au fond des choses, contre Romagnosi; le célèbre jurisconsulte professait une doctrine qui s'arrêtait à la nature et au fini.

Nous ne rappellerons ici ni les arguments solides, ni les mouvements d'ironie, par lesquels Rosmini préludait dans son exposition de la philosophie de Gioia à une attaque définitive de toute philosophie exclusivement fondée sur les sens et l'expérience; il avait beau jeu à montrer par un simple exposé des opinions les plus exagérées du vieux sensualiste sur les rapports des facultés humaines avec celles des animaux et sur la destination, selon lui toute matérielle de l'homme, que la philosophie des sens fait de l'humanité un portrait fantastique et dégradant. Cette réfutation sobre et sensée peut encore aujourd'hui être opportune et profitable. On ne trouve pas moins de bon sens dans ses attaques contre les opinions étranges de Foscolo. Car ce n'est pas au grand poëte qu'il en veut, mais aux graves erreurs de morale répandues dans ses écrits et aux sophismes qui s'insinuent avec le charme de sa poésie et la chaleur de sa passion dans le cœur de la jeunesse. On peut douter cependant que la dissertation volumineuse et lan-

guissante de Rosmini sur le vague sujet de l'espérance ait été un antidote efficace contre l'action dissolvante d'opinions qui, en effet, étaient loin de favoriser la moralité et la régénération des âmes ; les vers du grand poëte ont une bien autre portée ! mais l'intention était bonne. Car qu'enseignait Foscolo dans les *Lettres de Jacques Ortis* et dans *les Tombeaux*, si ce n'est que l'illusion et l'espérance sont les seuls baumes des plaies, toujours saignantes, de l'espèce humaine, et que quand l'illusion et l'espérance sont perdues, il ne nous reste plus, en face de la triste réalité et de la dure nécessité des choses que le désespoir et la mort ? Ce scepticisme désolant qui fut partagé plus tard par le malheureux Léopardi, avait sans doute pris racine dans l'âme du patriote corcyrien, sous l'action d'événements politiques qui ébranlaient sa foi dans le bien en détruisant ses plus chères espérances (1) ; mais il était aussi évidemment en harmonie avec une doctrine qui n'accorde à l'homme d'autre connaissance que celle du phénomène, et d'autre existence que celle du corps ; il était conforme à l'esprit d'une philosophie qui expliquait l'idéal par les combinaisons factices et purement subjectives de l'imagination et qui faisait consister toute la force et la noblesse de l'âme dans l'exaltation des instincts et des passions.

C'est ainsi que Rosmini, à peine âgé de trente ans, déjà fixé sur son but et sûr de sa voie, commençait une série de travaux et de publications que la mort seule devait interrompre.

Les opuscules sont à la fois la germe de tous ses ouvrages et l'antécédent de l'*Essai sur l'origine des idées*, livre qui a fait sa réputation et établi son système. Ranimer la foi de l'humanité dans la vérité absolue et dans l'autorité de la raison, montrer que l'une et l'autre supposent un rapport de l'esprit humain à Dieu, reconduire l'art à l'idéal et à la moralité, la morale à la loi éternelle du bien, rétablir le respect des traditions sociales et scientifiques et néanmoins éviter le mysticisme et ses exagérations, voilà les fins que Rosmini propose à la philosophie de son temps dans ses

(1) Foscolo a été professeur et officier sous le premier royaume d'Italie; il est parmi ceux qui ont protesté contre l'incorporation du royaume Lombardo-Vénitien à l'Autriche en 1815 et qui ont subi l'exil à cause de leur résistance.

opuscules et qu'il s'est lui-même chargé d'accomplir dans tous ses livres.

Quoique nous ayons déjà indiqué la direction des études philosophiques et historiques de Rosmini, il est indispensable d'ajouter quelques mots sur ce point pour achever de se former une connaissance exacte des principales sources de son système. On peut réduire ces sources à trois : 1° les doctrines des pères et des docteurs chrétiens; 2° Platon et le platonisme; 3° la philosophie de Kant et la psychologie moderne. Parmi les docteurs scolastiques saint Thomas est à coup sûr, le plus important; aussi Rosmini fait-il un usage constant de ses opinions et de son autorité. Le philosophe italien tient tellement à avoir le Docteur angélique pour lui dans toutes ses théories, que sur les points où il ne peut pas le suivre directement, il s'efforce du moins d'atténuer la différence qui les sépare. Il n'est pourtant pas son disciple; ce qu'il lui importe, c'est de ne pas avoir une si grande autorité théologique contre lui. Les vrais partisans de saint Thomas et de la scholastique sont, comme on le verra plus loin, à Rome, parmi les ennemis de l'esprit moderne. Saint Augustin nous semble, après saint Thomas, le théologien qu'il a le plus étudié, s'il est permis de marquer des différences profondes dans les parties d'une érudition qui semble n'avoir rien ignoré, ni rien oublié de tout ce qui a été écrit dans les sciences sacrées; tant sont nombreuses et appropriées quoique souvent inattendues les citations de tous les auteurs ecclésiastiques toujours présents à sa mémoire, et, pour ainsi dire, toujours à la disposition de ses idées.

Saint Thomas et saint Augustin à la fois théologiens et philosophes, sont, on le sait, les docteurs qui ont le plus solidement uni l'aristotélisme et le platonisme à la religion chrétienne. Profondément divisés, sans doute, sur les points essentiels qui séparent la métaphysique et la cosmologie des deux grandes écoles de l'antiquité dont ils sont les continuateurs, ils se rapprochent cependant sur le terrain commun des dogmes et des enseignements chrétiens, et arrivent par des voies différentes au même but. C'est dans la théorie de la connaissance et dans son rapport à la vérité en soi que ce rapprochement est surtout visible. Car, non-seulement saint Thomas croit à l'existence des universaux dans l'entendement divin comme saint Augustin, mais déterminant à sa

manière ce qu'il y a d'indécis et d'inachevé dans la théorie aristotélique de l'intellect agent (1), l'Ange de l'école admet que l'intelligibilité est une forme qui s'unit dans l'esprit de l'homme à la matière des images et des sensations par l'action du principe suprême de toute intelligence et de toute réalité, théorie qui, en somme aboutit à reconnaître un principe propre de la connaissance rationnelle, et à établir au delà de l'expérience une source supérieure d'idées et de faits intellectuels.

Rosmini étudia aussi beaucoup le platonisme dans les philosophes modernes et surtout dans Malebranche; telle était même sa prédilection pour cette doctrine et sa curiosité pour tous les auteurs qui l'avaient suivie et représentée en Italie pendant le dix-huitième siècle et le commencement du dix-neuvième, qu'avant de publier le *Nouvel Essai*, c'est-à-dire vers l'âge de trente ans, il avait lu et sauvé de l'oubli, en les citant dans ses premiers écrits, les idéalistes italiens les plus ignorés et les plus méconnus, tels que *le père Juvénal de la vallée de Non* (ou d'Anaunia, Tyrol italien), écrivain de la seconde moitié du dix-septième siècle, et Ermenegildo Pini, auteur d'un livre qui a paru à Milan au commencement du dix-neuvième siècle, sans parler de Gerdil et de Fardella plus importants, moins méconnus, mais non moins négligés.

Il dut d'abord se contenter de lire Platon dans la traduction latine de Ficin; les commentaires et les ouvrages originaux de ce restaurateur du platonisme lui furent aussi d'une certaine utilité; car il les cite et en examine les doctrines en plusieurs occasions. Son désir de lire Platon et sa conviction que, pour devenir philosophe, il devait en manier à tout instant les livres non moins que ceux de son grand disciple, étaient déjà si arrêtés en lui dès 1819, c'est-à-dire à l'âge de vingt-deux ans, qu'il en fait un argument décisif dans une lettre pressante à son père pour le persuader de lui acheter une riche bibliothèque qui les contenait avec beaucoup d'autres richesses intellectuelles. (Voir le premier volume de sa correspondance, lettre XXV.)

En exposant la doctrine de la connaissance, contenue dans le *Nouvel Essai*, nous verrons ce qu'il doit à Kant, ce

(1) Voir, sur ces questions, l'ouvrage de M. Charles Jourdain sur la philosophie de saint Thomas d'Aquin, tome 1er, pages 268, 270 (Paris, 1858).

qu'il a trouvé ou cru trouver pour le surpasser; nous verrons aussi combien est étendue la connaissance qu'il avait de la philosophie moderne, y compris l'école écossaise dont il avait particulièrement étudié les recherches sur la perception extérieure et l'origine des idées. Le *Nouvel Essai* montre également que Fichte, Schelling, Cousin n'étaient pas étrangers à ses méditations, de sorte qu'on peut dire qu'il entreprenait la réforme de la philosophie en Italie avec le secours d'une vaste érudition et l'habitude des recherches les plus patientes et les plus variées.

On sera sans doute étonné de ne pas voir paraître, parmi tous ces noms, celui de Galluppi. Rosmini n'a cependant pas commis la faute de l'oublier. Il cite et examine ses opinions dans le *Nouvel Essai,* mais nous devons bien avouer qu'on ne trouve nulle part, dans ses ouvrages, une exposition complète de sa doctrine. Le motif le plus plausible de cette lacune ne nous paraît être ni dans le peu d'influence exercé par Galluppi dans la province où Rosmini résidait, ni dans la crainte de déplaire à un philosophe vivant, car l'abbé de Roveredo n'ignorait rien de ce qui se publiait en philosophie, et la polémique était tout à fait de son goût, ainsi qu'il l'a montré à l'égard de Gioia, de Romagnosi et de Mamiani, dont il a attaqué directement et sans ménagement les opinions et l'influence. Nous croyons plutôt que Galluppi, auteur d'une morale pure et d'une doctrine idéologique peu éloignée de l'idéalisme, lui semblait être moins un adversaire qu'un ami encore tiède et faible de ce qu'il regardait comme la vérité. Il y a, du reste, dans une note du *Nouvel Essai* (Voir chap. III, article 2, part. Ire de la ve section, note 2, dans la 5e édition, Turin 1852) la preuve directe de ce que nous avançons. « Parmi les philosophes italiens vivants, dit-il en « citant un passage de l'Essai de Galluppi sur la critique de « la connaissance, Galluppi est de l'avis des deux auteurs « cités (d'Alembert et un écrivain italien de l'école sensua- « liste); mais sa pénétration le conduit parfois à ressentir « de l'aversion et à concevoir des soupçons pour la doctrine « qu'il professe, comme dans ce passage : « L'esprit com- « mence bien ses opérations par la perception des existences « individuelles, mais il ne peut dire : *j'existe*, si ce n'est « après avoir acquis l'idée universelle d'existence..... *si* « *toutefois on n'aime mieux que l'idée d'existence soit innée*

« *en nous ;* mais toujours est-il que, même dans cette hypo-
« thèse, l'esprit a besoin de la conscience réfléchie dont
« j'ai parlé plus haut pour pouvoir dire, *j'existe.* Dans
« ce passage, continue Rosmini, l'esprit pénétrant du phi-
« losophe calabrais parvient à effleurer le vrai système,
« mais il lui manque le courage de le saisir. »

Nous venons de voir sous quelles influences sociales et scientifiques s'est formé l'esprit de Rosmini et à quelles sources est puisée l'idée essentielle de son système. L'exposition détaillée de ses doctrines éclaircira mieux ce dernier point. Pour le moment il nous faut quitter le philosophe pour considérer le réformateur religieux. Nous le ferons rapidement et dans le seul but de ne laisser ignorer aucun aspect essentiel de l'esprit éminent dont nous devons exposer les doctrines.

Rosmini a cru sincèrement qu'un nouvel ordre monastique pourrait contribuer à la réforme morale et religieuse de son temps. Il est facile aujourd'hui de voir combien il se trompait ; l'abolition des corporations religieuses en Italie et en Espagne, c'est-à-dire dans les pays où le catholicisme a les racines les plus profondes, dit assez combien ces institutions répugnent à notre siècle, et quel antagonisme existe entre la vie monacale et son goût pour l'autonomie individuelle, la vie active et la libre concurrence. Cependant si l'on se reporte à l'état moral de l'Europe et de l'Italie de 1815 à 1830, ce jugement devra au moins être tempéré. Car, à cette époque, le réveil religieux n'a pas été le fait isolé de quelques individus, mais un phénomène général et coordonné aux événements politiques. Qu'on se rappelle en effet les idées mystiques de l'empereur Alexandre, le christianisme diplomatique de la Sainte-Alliance, le langage mielleux des chancelleries de l'Europe en ce même temps, le retour pompeux du Pape dans la ville éternelle, accompagné d'un cortége de rois légitimes, le redoublement de zèle et d'activité avec lequel les congrégations religieuses s'emparèrent alors de l'esprit des princes, de l'éducation de la jeunesse, de la direction des consciences et généralement de tout ce qui sert à dominer et à conduire l'intelligence des nations ; et l'on se persuadera que l'idée de fixer à ce mouvement un but élevé, de l'épurer et de le guider suivant le véritable esprit de l'Évangile et du christianisme,





n'était pas, il s'en faut, une idée légère ou sans grandeur. C'était au contraire une idée qui pouvait paraître pratique même à de moins zélés que Rosmini. Cette âme loyale et profondément pieuse voulait vouer l'Église au bonheur du genre humain; l'ambition, l'hypocrisie, la résistance aveugle aux besoins de l'humanité l'affligeaient, les plaies de l'Église étaient souvent le sujet de ses méditations et il a eu, comme on sait, le courage de les mettre à nu et d'en proposer les remèdes dans un livre qui fait honneur à sa franchise autant qu'à sa sagesse et à son cœur. Eh bien, l'institution de son ordre monastique se rattache aux mêmes causes et au même but. Dans la pensée de Rosmini il était en effet destiné à réformer le clergé et à mettre ses fonctions en harmonie avec les aspirations du siècle. Sans doute il nous importe peu de savoir combien de temps le savant et pieux abbé a passé en prière pour invoquer la lumière d'en haut avant de choisir la règle de son ordre; ses pèlerinages, ses jeûnes, ses pénitences, dont on trouve le récit chez ses biographes et dans sa correspondance, prouvent combien était sincère sa passion pour les choses du ciel et profond son désir de régénérer l'Église avec l'aide de Dieu, sans éclairer cependant beaucoup l'histoire sur la portée et les rapports sociaux de son œuvre; mais on avouera qu'il n'est pas indifférent de connaître que la règle qu'il choisit était le résultat des plus consciencieuses études sur toutes celles qui avaient servi de base aux ordres les plus célèbres, et que par la simplicité et la noblesse de son but, ainsi que par la libre multiplicité des moyens qu'elle y employait, elle se distinguait profondément des statuts canoniques de toutes les autres congrégations. En effet elle se résumait dans le perfectionnement de soi-même et la charité, fins que le clergé régulier avait déjà poursuivies par la méditation de la mort, la prière et la pénitence, avec les chartreux, ou par la prédication et la conversion des infidèles avec les dominicains, ou par la pauvreté avec les franciscains, ou par la science avec les bénédictins, ou par l'enseignement avec les barnabites et autres corporations vouées à ces fonctions; la règle de Rosmini est à la fois plus limitée, en ce sens qu'elle repousse les exercices et les aspirations qui dépendent du mysticisme d'une autre époque ou de circonstances aujourd'hui disparues de l'his-

toire ecclésiastique ; elle est plus large parce qu'à part cette réserve, elle ne borne à aucun moyen spécial la forme sous laquelle peut s'accomplir le perfectionnement individuel et la charité envers nos semblables. Deux autres caractères distinguent encore cette règle, dans ses rapports avec les laïques et la société ; le premier c'est que tout en préférant les ecclésiastiques aux laïques, elle ne repousse pas le concours de ces derniers, le second qu'elle n'est pas envahissante ; car l'ordre rosminien, suivant les intentions de son fondateur, ne prend pas l'initiative dans sa mission de charité et de perfectionnement, mais il attend généralement qu'on invoque son concours. Ce nouvel ordre a été appelé par son premier chef et s'appelle encore *Institut de la Charité*, ses membres sont les prêtres ou les frères de la Charité, nom sacré, vraiment évangélique, et qui exprime parfaitement les intentions de Rosmini. L'explication des formes sous lesquelles cette grande vertu sociale peut s'appliquer au prochain, occupe la plupart des lettres dans lesquelles il expose les fonctions et l'organisation de son ordre, tant l'un et l'autre étaient unis dans ses pensées. On peut même affirmer en toute assurance, que, dans son esprit, le christianisme consiste essentiellement dans la charité et que son ordre devait être une réalisation nouvelle de l'idée chrétienne. Le ministère ecclésiastique, l'enseignement, le soin des pauvres sont les principaux exercices qu'il propose à ceux qui veulent le suivre ; l'étude, la science, la philosophie, la prière, le recueillement, la méditation pieuse, sont les moyens par lesquels il veut les disposer, suivant leur vocation, à la vie contemplative ou à la vie active : son ordre doit être à la fois une école de philosophie et une pépinière d'ecclésiastiques dignes des temps nouveaux. (Voir les lettres 32, 38, 46, 48, 98 du premier volume de la Correspondance). Ses membres doivent même, à l'occasion être prêts à occuper les plus hautes charges de l'Église.

Ces traits suffisent pour montrer quelle était la portée de cette institution, suivant l'idée primitive du fondateur. Ne demandons pas comment l'exécution répondit à ce beau projet. En voyant certaines villes du Piémont se plaindre hautement de la direction donnée aux écoles confiées aux frères rosminiens, et en rapprochant de ces plaintes, le peu d'éclat jeté par l'ordre entier et le profit bien limité que le

clergé lui-même en a tiré, on est forcé de convenir que Rosmini s'est fait illusion sur l'efficacité et l'avenir de son institution.

Il est vrai que les Jésuites lui ont fait la guerre sans relâche et qu'ils ont employé toutes les ressources de leur vaste association et de leur puissance mystérieuse pour l'étouffer dès sa naissance; cet ordre était avant tout destiné à former des prêtres vertueux et instruits; or c'était là évidemment saper leur pouvoir par la base; car c'est sur l'éducation qu'il s'est toujours principalement fondé. On peut aussi apercevoir un indice des honnêtes intentions de Rosmini, dans ce fait qu'il a été obligé de sortir du royaume Lombardo-Vénitien et des domaines de l'Autriche pour trouver un lieu favorable à ses desseins et que c'est au Piémont qu'il a dû demander l'hospitalité pour sa maison naissante. Reconnaissons enfin, que des prêtres vertueux et savants en sont sortis, qu'actuellement encore les rosminiens Perez, Pagani, Paoli font honneur, par leur caractère et leurs écrits, à leur maître. Mais ces rares exceptions ne peuvent nous empêcher de reconnaître la justesse des critiques adressées à Rosmini au sujet de son ordre. Il n'en est provenu aucune impulsion profonde et durable, aucun de ces mouvements religieux qui ont autrefois agité jusque dans leurs racines les fibres de la chrétienté.



On peut assigner deux causes principales à cette stérilité, c'est-à-dire la répugnance du dix-neuvième siècle pour la vie et les habitudes claustrales et la nécessité où était Rosmini de procéder d'accord avec Rome dans l'organisation de son ordre. La sincérité de son zèle religieux lui inspirait le désir de contribuer à une réforme de l'Église, mais son attachement à l'orthodoxie, son respect pour l'autorité et la tradition, ses instincts mêmes, son caractère et ses relations lui faisaient une loi d'en chercher les moyens dans les voies légales. Il avait connu Grégoire XVI lorsqu'il n'était encore que prélat et il ne cessa de conserver pour ce pontife la plus grande déférence. Dans les différents voyages qu'il fit à Rome entre 1822 et 1830, il fut présenté successivement aux papes Pie VIII et Léon XII et il en reçut les encouragements les plus flatteurs à la publication des ouvrages qu'il projetait pour la défense de la religion et la réforme de la philosophie. Grégoire XVI, surtout, théo-

logien distingué et capable d'apprécier son talent, l'honora de sa confiance et lui accorda son appui. C'est lui qui approuva son ordre religieux en 1831 et qui le poussa le plus à écrire sur les matières philosophiques. C'est à Rome même et pour ainsi dire sous les auspices de la papauté que Rosmini fit imprimer son grand ouvrage intitulé : ***Nouvel Essai sur l'origine des idées.*** Voici comment il parlait de l'imminente publication de ce livre en février 1830. « Je suis occupé d'une œuvre étendue et laborieuse sur l'origine des idées ; j'ai commencé à imprimer le quatrième et dernier volume... Elle a pour but de rétablir l'ordre, si toutefois cela est possible, dans les esprits, troublés et bouleversés par les doctrines répandues de tous côtés par les écrivains de la Révolution. » —(***Giovane età e primi studii di Antonio Rosmini Serbati, Lettere a Pier Alessandro Paravia, XL.***)

III.

1830. — 1848.

Rosmini parlant de la vie monastique dans sa correspondance, la fait consister dans une grande activité accompagnée d'un profond recueillement. S'isoler du monde et se concentrer en soi-même pour connaître ses facultés et en répandre l'activité perfectionnée sur ses semblables, voilà le but que ce réformateur du cloître propose aux âmes religieuses pour mettre leurs aspirations en harmonie avec les tendances du dix-neuvième siècle. Cette idée de la vie monastique a été complétement réalisée dans son existence. Rosmini a été un moine, mais un moine bien différent de ceux dont les habitudes sont en opposition avec les idées et les lois économiques. La méditation, l'étude, la prière, la composition de nombreux ouvrages, la prédication, la correspondance pieuse et scientifique, le ministère ecclésiastique, la polémique philosophique et théologique, la discussion académique, la direction de son ordre et les soins de tout

genre qu'elle exige remplissent sa vie laborieuse et la fécondent. Les dix-huit années qui s'écoulent entre 1830 et 1848, sont consacrées au double développement de son système et de son institution monastique : c'est la période la plus pleine de sa vie, la plus utile pour la science et la religion. Suivre en détail ce double développement serait embrasser les œuvres et les actions les plus importantes du personnage qui nous occupe. Quant aux œuvres nous ne pouvons devancer ici l'exposition qui en sera faite plus loin. On verra, en consultant la liste chronologique qui en contient les titres, que la morale, la philosophie du droit, l'anthropologie, la psychologie, la théodicée, ses écrits polémiques contre Mamiani et Gioberti ont été successivement publiés par lui dans cette période, pour élever l'édifice dont le *Nouvel Essai* était la base. C'est également à cette époque que se rapporte la première ébauche des *Cinq plaies de l'Eglise* et de ses œuvres posthumes les plus importantes. C'est aussi le temps où son autorité est le plus considérable et sa doctrine le plus influente. Aussi y a-t-il trois choses surtout qui nous semblent dignes d'être relevées par le biographe dans cette partie de la vie de Rosmini, c'est-à-dire, ses sentiments italiens, son libéralisme ecclésiastique, et son crédit comme chef d'école.

Ses sentiments italiens se manifestent déjà en 1827, et se versent dans le sein de l'amitié avec une sincérité que nous sommes d'autant plus heureux de constater qu'elle est plus à l'abri de tout soupçon. Sa correspondance avec son ami, le professeur Paravia, qui remonte à sa jeunesse, pourrait être invoquée presque tout entière à ce sujet, car il y témoigne souvent de son amour pour la langue et la littérature de l'Italie et tient à ce qu'on ne regarde pas le territoire de Trente, son pays natal, comme étranger ou indifférent à l'histoire intellectuelle de la Péninsule et à sa gloire ; mais voici un passage d'une lettre adressée en 1827 à la même personne, dans lequel le patriotisme s'affirme évidemment sous une forme bien plus complète et plus profonde : « En « abordant l'histoire du grand capitaine (Napoléon,) que « l'Italie a donné à la France, quel champ ne s'ouvre « point devant vous pour parler de la condition de notre « pays, et de ses lauriers desséchés ! de cette Italie qui pro« duit cependant toujours de grands hommes, non pour

« elle-même, mais pour l'étranger! » Il y là comme un souvenir des vers où *Filicaia* représente l'Italie destinée à servir victorieuse ou vaincue! En 1841 dans l'Introduction qui précède sa philosophie du droit, il faisait des vœux pour l'unité législative de l'Italie. Demander alors un code unique pour la Péninsule, n'était-ce pas invoquer la mesure la plus contraire à sa division et à son oppression?

Son livre intitulé : *Constitution conforme à la justice sociale* témoigne de l'empressement avec lequel il adhéra à la révolution qui, en 1848, avait délivré la Lombardie; car il l'écrivit dans cette circonstance et pour répondre aux sollicitations des personnes qui lui demandaient son avis sur le meilleur régime politique à appliquer au nouvel état. Le petit écrit sur l'*Unité de l'Italie*, qui est imprimé à la suite du précédent, dans l'édition de Florence (Lemonnier, 1848, montre à n'en pas douter, qu'il professait publiquement les mêmes idées qu'il s'était chargé de soutenir à Rome dans la mission diplomatique que Gioberti lui avait confiée.

Nous aurons à exposer plus loin les principales idées contenues dans le livre des *Cinq plaies de l'Eglise*, mais nous tenons à faire remarquer dès à présent que ce petit écrit qui se rattache, par la date de sa composition et par son but, à l'institution de l'ordre rosminien, propose des réformes radicales sur les points les plus importants de l'organisation du catholicisme et embrasse l'éducation des prêtres, la liturgie, la hiérarchie et la discipline. Par ce livre remarquable Rosmini se rattache à Tamburini, à Scipione Ricci et à tous ces honnêtes ecclésiastiques qui ont sincèrement travaillé à la réforme de l'Eglise par elle-même et comme Gioberti l'appelle, à la réforme catholique de l'Eglise. A quelque opinion qu'on appartienne, on ne saurait, sans être touché d'un sentiment de respect et de sympathie, voir cette âme tendre et sage, profondément attachée au corps mystique de l'Eglise, en rechercher avec conscience le perfectionnement, et repoussant toute idée de scission et de violence, le lui demander comme une grâce avec le langage de l'amour et de la soumission!

Mais n'anticipons pas sur les faits et arrêtons-nous pour un instant à considérer en Rosmini le fondateur d'une nouvelle école philosophique. Les traits essentiels de cette école sont : en métaphysique, la distinction de l'idéal et du réel et

l'empire des idées sur les choses; en morale, la suprématie du devoir et du droit sur le bonheur et l'utile ; en politique, la monarchie tempérée de manière à concilier les traditions avec les aspirations, l'autorité avec la liberté; en religion, le catholicisme avec une réforme légale et pacifique de ses institutions; dans les rapports de l'Eglise et de l'Etat, la séparation des deux sociétés et le respect de leur indépendance réciproque; dans la théorie générale de la civilisation, l'harmonie de la foi et de la raison, de la religion et de la philosophie, de l'Eglise et de l'Humanité.

Cette école naissante était après 1850, en théorie comme en pratique, l'adversaire de deux autres qui se disputaient alors la direction de l'Italie pensante, je veux dire l'école empirique et sensualiste qui avait hérité des idées et des passions de la Révolution française et l'école théocratique qui au réveil du zèle religieux et monarchique après la restauration de 1815, trouva dans de Maistre, Bonald et l'abbé Lamennais ses plus éloquents interprètes.

Elle opposait à la philosophie des sens la doctrine des idées et relevait par les hautes fonctions de l'entendement et de la raison l'esprit abaissé par Gioia et ses maîtres du dix-huitième siècle jusqu'à une fonction de la matière; elle faisait la guerre à l'irréligion et au scepticisme; elle repoussait l'idée d'une Eglise aux gages de l'Etat ; elle ne voulait ni conspirations, ni révolutions, mais un progrès fondé sur les mœurs et des réformes initiées par les gouvernements.

D'un autre côté, elle n'était pas moins opposée à l'école théocratique, car elle n'admettait ni le despotisme monarchique, ni la domination de l'Église sur l'État, ni le sacrifice de la science à l'autorité religieuse, ni aucun autre excès contraire aux légitimes aspirations de l'esprit humain et à la marche de la civilisation.

Ces idées tempérées et sages trouvèrent de bonne heure un milieu favorable dans la partie la plus éclairée de la noblesse du Piémont ainsi que parmi les membres les plus instruits du clergé italien. Combattues par les Jésuites qui y virent un danger sérieux pour leur domination, accueillies par les congrégations qui pendant la première moitié du siècle, disputèrent à ces pères l'instruction de la jeunesse, elles obtinrent des adhérents dans les universités, et surtout

dans celle de Turin, où elles furent professées pour la première fois par M. Sciolla et où elles conservent encore aujourd'hui leurs plus chauds partisans.

Les universités ne furent pas les seules à accueillir la nouvelle doctrine ; elle s'établit dans un grand nombre de séminaires et d'écoles secondaires de la Lombardie et devint l'enseignement officiel de la philosophie dans les colléges piémontais, après que MM. Pestalozza et Corte l'eurent adoptée dans leurs Traités élémentaires.

Du reste, il ne faut pas oublier que pour l'aider dans ses travaux et dans la diffusion de sa doctrine, Rosmini disposait des ressources d'une grande fortune, du crédit d'une haute position ecclésiastique, de la faveur pontificale, et surtout du concours d'un ordre religieux établi et dirigé par lui, servi et représenté par plusieurs maisons importantes en Italie et en Angleterre.

Nous ne voulons pas prêter à Rosmini plus d'influence qu'il n'en a eu réellement sur la régénération morale et politique de l'Italie. Cette œuvre est due à l'action des causes les plus différentes, parmi lesquelles il ne faut oublier ni les souvenirs du premier royaume d'Italie et les idées de droit public qui s'insinuèrent dans la Péninsule à la faveur de ses institutions et de ses codes, ni l'exemple des nations libres et surtout de la France, objet fréquent de ses imitations, ni le progrès des sciences économiques dont les enseignements depuis Genovesi jusqu'à Peccho et Gioia ne rendaient que trop manifeste le rapport de la misère du pays avec les vices de ses gouvernements, ni enfin les écrits d'illustres littérateurs qui, par le roman, le drame et la poésie lyrique ont entretenu l'amour de l'idée nationale et l'ont représentée sous toutes les formes à l'imagination ravie de leurs compatriotes. S'il fallait même citer un nom pour indiquer la part prise par la philosophie au mouvement national italien, tout le monde prononcerait celui de Gioberti. Cependant, quoique Rosmini n'ait paru sur la scène politique que fort tard et pour en disparaître immédiatement, et même, à cause de cela, nous croyons utile d'insister sur les rapports de sa philosophie avec les idées qui ont triomphé dans la révolution italienne.

Trois choses nous paraissent certaines : premièrement, que le mouvement politique italien n'a acquis les proportions

d'un ensemble vraiment national qu'avec Gioberti et ses idées vers 1848; en second lieu qu'Azeglio et Cavour, tout en le soumettant à une direction beaucoup plus pratique et plus féconde, l'ont reçu pour ainsi dire des mains de Gioberti et ont été ses successeurs; enfin, que ce mouvement, tout en adoptant les grands principes juridiques de 89, s'est cependant séparé de la Révolution française par une mesure et une modération qu'elle avait dédaignées. Car il est notoire que, dirigée par les idées de Rousseau et l'utopie du *Contrat social*, la Révolution française a brisé l'autorité et la tradition et a prétendu refaire la société à nouveau; c'est pour cela qu'elle est sortie des voies de modération et de sagesse dans lesquelles elle avait d'abord marché, et qu'elle est devenue sanglante et subversive. C'est pour cela qu'elle a été une révolution dans le sens le plus radical du mot, c'est-à-dire un renversement. La révolution italienne, au contraire, a été une évolution, un développement, et le principe qui l'a guidée n'est autre chose que l'harmonie des éléments que les révolutions violentes ont séparés : science et religion, gouvernement et liberté, tradition et progrès. L'harmonie et la mesure ont été le caractère pratique du mouvement italien comme le trait spéculatif des philosophes qui l'ont accompagné ou préparé. La part constante que le pouvoir monarchique a prise à sa direction, la condition et le caractère des hommes qui en ont été les chefs, le rôle que toutes les classes de la société y ont joué dans les moments solennels, sont autant de preuves de notre assertion en ce qui regarde la politique. D'un autre côté l'harmonie idéale et l'harmonie ontologique sont aussi les principes des deux systèmes qui ont dominé l'esprit italien dans ces derniers temps et qui ont exercé leur influence sur toutes les parties des sciences morales et politiques. Nous verrons que l'autonomie et la connexion de toutes les idées et de tous les êtres dans la synthèse encyclopédique est un trait essentiel de la philosophie de Gioberti. Et la conception de l'être, à la fois un et triple de Rosmini, son idée de l'être à la fois réel, idéal et moral dans son principe et dans son développement, qu'est-elle autre chose si ce n'est une formule philosophique de l'harmonie universelle?

Rosmini a donc préparé Gioberti non-seulement dans l'ordre spéculatif, mais encore sur le terrain pratique des

rapports de la philosophie avec la société. Son système a touché à tout, morale, droit, état, réforme de l'Église, éducation, et quels que soient les défauts qui déparent ses théories, il n'en est pas moins vrai qu'elles ont toutes pour objet l'accord des tendances opposées qui se disputent la direction de la société du temps et que, dans leur synthèse, les partisans du progrès peuvent puiser bien plus que les défenseurs du passé. Les Jésuites ne s'y sont pas trompés. Ils ont combattu ses idées et son influence sans relâche et sous toutes les formes. L'œil au gué pour saisir les occasions favorables, ils crurent en trouver une dans le *Traité de la conscience morale* et dans les *Notions du péché et de la faute*, où Rosmini, sans s'écarter dans les divisions trop scolastiques de ces écrits, des habitudes des docteurs et des théologiens, n'est cependant casuiste que dans la forme, tandis qu'il attaque le probabilisme et ses partisans. Un pamphlet injurieux fut lancé contre lui, en 1841 à la suite de cette publication, signé du pseudonyme *Eusebio Cristiano*. Rosmini y répondit par un écrit adressé à ce faux personnage (*Risposta al finto Eusebio Cristiano*, Milan, 1841). Un grand nombre de ses lettres, qui se rapportent aux années 1841 et 1842 (Voir le tome II de sa correspondance) font mention des peines que lui cause cette polémique et surtout le genre de moyens que ses adversaires y emploient. « C'est une véritable persécution, écrit-il à « Emile Bélisy à Prior-Park, au mois de septembre 1841 « (Lettre 334), c'est la persécution la plus déloyale que no- « tre ennemi pouvait imaginer. On a répandu dans toutes « les villes d'Italie un petit livre accompagné de bruits mal- « veillants. On invente chaque jour de fausses nouvelles qu'on « dément le lendemain ; les mensonges les plus absurdes se « succèdent sans relâche ». Et, en effet, les Jésuites faisaient circuler dans toute l'Europe la nouvelle de la condamnation imminente de Rosmini et s'efforçaient de le rendre suspect à Grégoire XVI. Il paraît cependant que le pape ne fut point dupe cette fois de leurs menées, car non-seulement il fit adresser à son ancien ami les paroles les plus rassurantes (janvier 1842), mais encore il résolut d'envoyer en même temps à l'abbé Rosmini et au général des Jésuites l'ordre de cesser toute polémique au nom de l'obédience (mars 1843).

Cependant cette injonction formelle assoupit mais ne ter-

mina pas la querelle. Après la mort de Grégoire XVI un nouvel écrit la ralluma. Il avait pour titre : ***Principes de l'école rosminienne exposés en lettres familières par un prêtre de Bologne***, Milan, 1850. Dans ce libelle Rosmini était traité comme un hérésiarque et accablé d'outrages. A en croire l'anonyme de Bologne, ses ouvrages étaient remplis d'erreurs et de blasphèmes, ses doctrines étaient comparables à celles de Luther, de Calvin de Molina et des hérétiques les plus célèbres et non-seulement elles détruisaient le dogme catholique, mais elles sapaient les fondements de la morale et autorisaient tous les crimes.

Rosmini ne répondit pas lui-même à ce redoublement de violence et de fanatisme; il se contenta de faire relever avec dédain l'odieux de ce procédé dans un journal de Turin (Voir l'*Armonia* de 1851).

A cette époque il avait déjà vidé, pour ainsi dire, la coupe de l'amertume que la vengeance infatigable de ses ennemis lui avait apprêtée. Son âme détachée du monde se reposait entièrement en Dieu du soin de son nom et de son avenir. L'amitié, la piété, la science se divisaient son activité pure de toute ambition, comme exempte de toute inquiétude et troublée seulement par les premières atteintes d'une lente et douloureuse maladie.

Cette maladie a-t-elle été causée par le poison? Des personnes très-graves le pensent, mais cela n'est point constaté. Ce qui est certain, c'est qu'une tentative d'empoisonnement fut faite sur lui le jour des Cendres de l'année 1852. Les témoignages les plus formels le prouvent (1). Encore un crime à ajouter peut-être aux annales de cette société dont l'ambition et la vengeance ne reculent devant aucun excès !

Nous ne voulons pas parler des dernières années de la vie de Rosmini sans auparavant jeter un regard sur sa maison de Stresa, riche et riante villa, au bord du lac Majeur, où il demeura presque toujours de 1838 à 1855, année de sa mort (2).

Située sous les montagnes qui avoisinent le mont Rose, sur

(1) Voir *Cenni biografici d'Antonio Rosmini*, par les prêtres de la Charité, Milan, 1857.

(2) Elle appartient aujourd'hui à madame la duchesse de Gênes.

un point de la rive où ce beau lac s'agrandit pour baigner vers le nord-est la Suisse italienne, la maison de Rosmini jouit d'un magnifique coup-d'œil et d'un climat très-doux. A peu de distance, sur le proche penchant de la colline, s'élève une maison plus grande et plus simple flanquée d'une église; elle était occupée par sa congrégation religieuse.

La chambre que Rosmini avait choisie dans sa villa pour s'y livrer au travail, avait ses fenêtres sur un jardin d'une aspect fort calme et propre au recueillement, sans horizon étendu et sans variété de vue. Mais lorsqu'il en sortait pour recevoir ses amis et les personnes que sa renommée attirait à Stresa, il ne laissait pas longtemps son hôte dans le doute si ce beau site et ses environs disaient quelque chose à l'âme de ce chercheur d'abstractions et de vérités insensibles.

Rosmini aimait la nature et partageait avec ses amis les jouissances qu'elle nous procure.

Sous les ombrages de sa villa et le long des bords fleuris du lac Verban, entre Stresa et Belgirate, il a discuté et philosophé avec passion et avec éloquence. Manzoni, Tommaseo, Gustave de Cavour, Bonghi, Prati, des écrivains, des poëtes et des penseurs distingués que sa renommée, son amitié ou sa courtoisie amenaient auprès de lui, ont été tour à tour ses auditeurs et ses interlocuteurs. Il était dans sa belle maison comme le type vivant du sage qu'Aristote peint dans son *Ethique*, riche, entouré d'amis, partageant sa vie entre l'action et la contemplation, exerçant d'une manière harmonique toutes les vertus propres aux facultés humaines, et jouissant par cet accord de tout le bonheur qu'il est donné à l'homme de goûter ici bas, tant que les événements extérieurs et la volonté des autres ne viennent pas le troubler.

IV.

1848. — 1855.

En 1848, Rosmini sortit de sa retraite studieuse pour prendre une part momentanée aux événements dont l'Italie

était le théâtre et qui avaient Rome pour centre et pour origine. Il fut chargé par le gouvernement du roi Charles-Albert d'une mission diplomatique pour le saint-père et voici dans quelles circonstances. Gioberti était alors le premier ministre de ce prince, et attirait sur lui tous les regards de l'Italie ; car il était comme la personnification vivante de l'idée dont le pays tentait alors la réalisation dans la Science et dans l'Etat. Les rapports qu'il avait eus avec Rosmini avant de monter au pouvoir n'avaient pas été des plus agréables; car, ainsi que nous le verrons avec quelque détail dans la suite de ce travail, il avait été attaqué par l'école rosminienne, et le chef de cette école redoutant sans doute en lui un émule dangereux, n'avait pas refusé sa collaboration à celui de ses disciples qui avait ouvert la polémique contre l'exilé de Bruxelles. Celui-ci de son côté avait mis dans sa volumineuse réponse une ardeur qui tenait de l'emportement et une liberté qui approchait parfois de l'injure. Néanmoins les deux philosophes oublièrent leurs griefs réciproques et se réconcilièrent complétement en 1848, année mémorable, pendant laquelle la sensibilité italienne montra peut-être mieux qu'à toute autre époque qu'elle est capable des extrêmes opposés de la haine et de la bienveillance, car jamais, sans doute, il n'y eut en Italie tant de réconciliations et tant de ruptures, tant de désir d'union et tant de discorde entre les individus, comme entre les provinces et les partis.

La réconciliation de Rosmini et de Gioberti fut sincère et durable. Gioberti la scella en chargeant son émule d'une mission très-honorable et Rosmini, rentré quelques mois après dans sa retraite, conserva pour lui une véritable amitié. Lorsque Gioberti, tombé du pouvoir et irrité plus que découragé par les événements, se décida à redemander à sa plume les moyens de vivre dans un nouvel exil, Rosmini qui connut sa gêne, s'efforça de la soulager de la manière la plus discrète et la plus délicate ; et lorsque, peu d'années après, il apprit la nouvelle de sa mort, il adressa au ciel des prières touchantes pour son âme en compagnie de Manzoni et de Tommaseo ses amis et ses hôtes.

Mais reprenons la suite de notre notice biographique. La mission dont Rosmini s'était chargé avait pour but de lever

les obstacles qui s'opposaient à la réalisation d'une confédération italienne dont les souverains de Rome et de Piémont devaient être les principaux membres. Les deux savants ecclésiastiques, divisés sur la manière d'entendre l'idéalisme avaient cependant une égale confiance dans les idées; ils étaient aussi persuadés que le concours du pouvoir laïque et de l'Eglise était nécessaire à la reconstitution de l'Italie et à la réalisation d'un idéal qui, malheureusement, était une illusion et allait devenir un mécompte.

Voici quelles étaient les instructions données par Gioberti à Rosmini (1) :

La Sardaigne désirait amener le saint-père à prendre une part efficace à la guerre, contracter avec lui une ligue et un concordat. De ces trois points, le premier seul pourrait s'effectuer immédiatement, tandis que les deux autres exigeaient un long et mûr examen, un temps plus calme, le concours des autres États italiens et le consentement de la nation. Pour ce qui regardait la ligue et le concordat, le gouvernement sarde se contentait donc d'en jeter les premières bases par un accord avec le saint-père sur les principes essentiels qui devaient les régler.

Cette ligue qui devait établir l'unité de l'Italie sans détriment pour les différents États dont elle se composait, devait être représentée par une Diète dont le siége aurait été à Rome et qui aurait eu ces attributions principales : 1° garantir aux différents États l'intégrité de leurs territoires et la plénitude de leurs droits, et parconséquent défendre les États faibles contre l'ambition des forts ; 2° administrer les intérêts communs de toute la Péninsule d'une manière conforme au bien général de la nation.

La liberté de l'Eglise unie à l'indépendance de l'État et, par conséquent, la séparation et l'harmonie du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel étaient le but que le gouvernement sarde se proposait avec le concordat. Par cette convention chacun des deux pouvoirs devenait parfaitement libre dans sa sphère propre sans pouvoir envahir le domaine de l'autre.

La liberté d'association devait être garantie à l'Eglise

(1) Nous en devons la connaissance à M. Nicomède Bianchi, qui a bien voulu les extraire pour nous de la partie encore inédite de son *Histoire de la Diplomatie européenne en Italie.*

comme à la Société civile, et, si dans le sein de l'une d'elles il s'élevait une association capable de compromettre les intérêts de l'autre, on soumettrait le débat au jugement des tribunaux.

On excluait de ces règlements les Jésuites et les Dames du Sacré-Cœur. Sur ce point, l'instruction rédigée par Gioberti s'exprimait ainsi : « L'abolition des Jésuites et des Jésuitesses dans les États de la ligue italienne est un de ces faits accomplis sur lesquels on ne peut revenir, parce qu'ils ont été le commencement et la condition de notre renaissance politique. »

Quant à la coopération à la guerre, c'était un point à régler conformément aux dispositions du pape. S'il autorisait les levées et se décidait à faire la guerre, il fallait hâter l'exécution de ces mesures et obtenir surtout que ses milices fussent entièrement assujetties au commandement du roi de Sardaigne, pour éviter un éparpillement de forces dont on avait expérimenté les effets ruineux. Si le pontife persistait dans son irrésolution, il fallait s'efforcer de la vaincre, et dans le cas contraire, on devait au moins obtenir pour le gouvernement sarde la faculté de faire une levée de volontaires dans les États de l'Église et surtout dans les Romagnes. Ces volontaires, arrivés audelà de la frontière, seraient considérés comme conscrits et, comme tels, incorporés dans l'armée sarde.

Il paraît que Rosmini crut d'abord réussir dans sa mission au delà des espérances de Gioberti, car il parvint à faire agréer par le pape un projet de confédération conforme aux instructions reçues et dont les principales dispositions étaient les suivantes :

Une confédération perpétuelle était établie entre les États de l'Eglise, du roi de Sardaigne et du grand duc de Toscane; les autres États italiens pouvaient y faire adhésion. Cette ligue reposait essentiellement sur l'unité de forces et d'action et se proposait pour but le respect des territoires respectifs et le développement progressif et pacifique des libertés octroyées et de la prospérité nationale. Le pape en était le président perpétuel. La confédération devait envoyer à Rome des représentants élus par les chambres des États qui la composaient. Une constitution fédérale devait être votée par eux et le premier objet de cette constitution

devait être la création d'un pouvoir central exercé par une diète permanente, dont les principales attributions seraient de déclarer la guerre et la paix, de stipuler les traités d'un intérêt national, de veiller à la concorde des États confédérés et d'interposer sa médiation en cas de querelle (1).

Ce projet d'unification italienne que les événements ont dépassé, en réalisant l'unité politique de la Péninsule, était alors le plus libéral et devait sembler le plus pratique qu'on pût imaginer, à cause des rapports qui rattachaient les origines du mouvement national à la papauté. Proposées d'abord par Gioberti et acceptées par Mamiani, les idées qu'il contenait avaient déjà été exposées au public et défendues avec éloquence par Rosmini avant sa mission diplomatique. « L'unité italienne, disait-il, dans un article composé sur ce sujet quelques mois auparavant, sera l'œuvre la plus glorieuse pour nos princes et la plus utile pour nos peuples : je ne crains pas d'aller beaucoup plus loin et je dis avec une profonde conviction, que toute la terre en profitera..... Que les princes et les peuples veuillent seulement, et l'unité italienne sera faite. Sans doute cette œuvre d'organisation demande beaucoup de délibérations, et de négociations, mais je le répète, la volonté vient à bout de tout. Princes et peuples d'Italie, que dira de vous la postérité ? Elle dira ce que vous aurez fait. Si vous faites l'unité italienne, elle dira que vous avez voulu la faire et qu'il y avait une volonté nationale ; si vous ne la faites pas, elle dira que quelqu'un de vous ne l'a pas voulu, et malheur à lui ! Il aura réussi à empêcher la concorde, mais il recueillera ce qu'il aura semé et sera lui-même victime de la discorde. » (*Appendice sull' unità d'Italia*, à la suite de la *Costituzione*, pages 149, 150, Florence, 1848.)

Malheureusement cet appel généreux ne pouvait être écouté, car la discorde régnait entre les gouvernements comme entre les partis, et le souverain qui devait le plus profiter de la confédération, créa par sa politique des obstacles insurmontables à son accomplissement. Le pouvoir temporel du pape ne pouvait se concilier avec l'unité ni avec la liberté de l'Italie ; l'idéal de Gioberti et de Rosmini était une illusion et il allait devenir un mécompte.

(1) Voyez l'ouvrage de M. Farini sur les Etats-Romains, livre III, chapitre XVI.

Car on sait combien l'allocution papale du 29 avril 1848 antérieure à ces circonstances, avait fait naître de défiances, et dans la suite les difficultés renaissantes entre le spirituel et le temporel réunis dans les mêmes mains, la violence des partis et l'assassinat du regrettable Rossi achevèrent de fournir à la réaction cléricale le prétexte qu'elle cherchait depuis longtemps, pour retirer tout à fait du mouvement national cette impulsion, et pour ainsi dire, cette consécration pontificale dont les livres de Gioberti avaient fait naître le désir général et rendu l'idée familière. On connaît la fuite du pape à Gaëte et les événements qui en furent la suite. La cour de Rome, après avoir donné le signal des réformes, en devint l'ennemie irréconciliable, et la capitale du monde chrétien, occupée par Mazzini et les républicains, obéit momentanément à une pensée entièrement contraire à celle qui avait inspiré dans la théorie et guidé dans l'action Rosmini, Gioberti, Balbo et Mamiani; qui avait décidé Charles-Albert à promulguer le statut, à se liguer avec les princes italiens, et à marcher d'accord avec son peuple dans les champs de bataille de la Lombardie à la conquête de l'indépendance nationale. Car l'une de ces pensées voulait faire table rase du présent et inaugurer un avenir plus qu'aventureux au milieu de toutes sortes de difficultés, et l'autre voulait tout conserver pour tout améliorer et tout refondre dans une organisation nouvelle. Aucune de ces pensées n'atteignit alors son but. Cependant nous ne devons pas omettre de remarquer, dès à présent, à laquelle des deux ont obéi les événements les plus fructueux de 1848 et 1849, et nous entendons par là ceux qui ont eu une influence durable sur la reprise postérieure de l'œuvre nationale et sur la reconstitution définitive de l'Italie, ceux enfin qui ont eu en Piémont leur suite, leur centre et leur enchaînement jusqu'en 1859; car personne ne contestera que depuis lors la partie la plus saine et la plus éclairée de la population ne cessa de penser avec un certain ensemble à la reconstitution du pays et de trouver dans l'instinct des masses une certaine correspondance.

Le mouvement italien de 1848 a été un véritable mouvement national, non-seulement à cause de son étendue, mais surtout à cause des sentiments et des idées par lesquels il tenait au cœur et à la pensée du pays. Peut-

on en dire autant des mouvements antérieurs? « Les conspi-« rateurs de l'État pontifical, » dit M. Farini, l'ami du comte Cavour, le coopérateur illustre du grand homme dans l'œuvre difficile de l'unité italienne, « les conspirateurs « de l'État pontifical (en 1831) étaient la plupart des « voltairiens ou des indifférents en matière de religion, « sensualistes en philosophie, presque tous constitutionnels « en politique, quelques-uns à la française, quelques autres « à l'espagnole ; unitaires ou fédéralistes, peu d'entre eux « avaient une idée philosophique ou politique bien déter-« minée et un but vraiment national et grand. » (Farini, l'*État romain*, livre Ier, chap. III.)

Cette critique qu'un écrivain d'une grande autorité en ces matières applique au mouvement italien de 1831, ne serait pas moins applicable à celui de 1821 et à tous ceux qui ont agité faiblement et stérilement la Péninsule jusqu'en 1848. En effet, le mouvement de 1820 et de 1821, dont les principaux centres furent Naples et Turin, avait un but variable, suivant les provinces et les besoins les plus impérieux de la population ; national dans la Lombardie, constitutionnel à Turin et à Naples, laïque et anticlérical dans les Etats de l'Eglise, il cherchait, ici, la séparation du pouvoir civil et du pouvoir religieux, là, l'indépendance, ailleurs, la liberté ; il manquait d'ensemble et d'homogénéité. On sait ce qu'il en advint. Commencé par l'impulsion des sociétés secrètes et mal soutenu par les révoltes militaires, il fut vaincu par sa propre confusion autant que par les forces conjurées de l'Autriche et des princes italiens. Sans doute, il faut dire aussi qu'il commença cette série de protestations sanglantes par lesquelles la Péninsule a inquiété et fatigué l'Europe pendant quarante ans et qui n'ont pas été sans influence sur sa délivrance. Mais quel aurait été enfin le résultat de ces efforts infructueux, si le mouvement italien borné aux proportions d'une conspiration n'avait pas profondément pénétré par les idées dans les classes éclairées, et par elles, dans le corps de la nation?

La société italienne de cette époque pouvait se diviser, comme celle des autres nations, en quatre classes : le peuple, la bourgeoisie, la noblesse, le clergé, avec cette différence cependant que le clergé occupait dans la Péninsule une place exceptionnelle ; car il possédait, dans le centre, un

État, une cour, un gouvernement dont l'influence se faisait sentir à toutes les parties du pays. Et de ces quatre classes les deux premières, c'est-à-dire le clergé et la noblesse, à de rares exceptions près, appuyaient le despotisme et se montraient favorables à la domination étrangère ; le clergé surtout, inquiet pour l'autorité de l'Eglise et pour la puissance des papes, s'associait volontiers aux mesures politiques qui, en combattant la liberté de penser, arrêtaient le cours des idées nouvelles à sa source première. Le peuple subissait presque ignorant de sa nationalité, à peu près exclusivement l'influence du clergé et de la noblesse. La bourgeoisie seule qui rarement se faisait écouter de la multitude, était disposée à se dévouer pour la double cause de la liberté et de la nation. Dans cet état de choses la régénération de l'Italie devenait certainement impossible sans une transformation de son esprit. Or, quelque singulière que puisse paraître cette assertion, il est certain que ce changement a été préparé en partie au sein du clergé, et que, parmi ses principaux organes, figurent deux ecclésiastiques, Rosmini et Gioberti. Leur pensée chrétienne et catholique a fait alliance avec l'esprit laïque et épousé un certain nombre de ses tendances; progressive et libérale, sans rompre avec la tradition, elle a calmé les alarmes d'une partie du clergé et en a gagné une autre à la cause nationale ; c'est par son intermédiaire que l'action de la bourgeoisie a cessé d'être isolée et que la démocratie et le sacerdoce se sont suffisamment rapprochés pour produire, dans des mesures différentes et et à plusieurs reprises, un mouvement commun à toutes les classes. Nous n'ignorons pas que Rosmini a concouru à ce but beaucoup moins directement et activement que Gioberti; cependant l'un précède et prépare l'autre et sans le prêtre de Roveredo il manquerait évidemment un anneau à la chaîne des causes qui ont gouverné le mouvement intellectuel et politique de l'Italie.

Rosmini ne put remplir la mission dont il avait été chargé. Le 2 août 1848 le ministère Mamiani avec lequel il devait négocier tomba. Ballotée entre les exigences contraires de la théocratie et de la démocratie, la monarchie constitutionnelle du pontife fit naufrage ; en vain le regrettable Rossi se plaça au gouvernail pour la sauver, on connaît sa fin tragique et les événements qui en résultè-

rent. Le triomphe momentané des républicains fut suivi d'une réaction qui ne pardonna même pas aux vertus chrétiennes de Rosmini. Ce fut un moment bien triste pour l'Italie et pour la liberté. Gioberti et Charles-Albert devaient bientôt quitter leur pays vaincu pour aller mourir en exil ; Ventura et Mamiani s'éloignaient de Rome, chassés par la réaction triomphante et attristés par les conséquences d'excès qu'ils avaient en vain combattus. Rosmini après avoir suivi le pape à Gaëte, en fut récompensé par les outrages et les persécutions. Haï par un parti plus puissant que le pontife, menacé de la prison par les agents du gouvernement napolitain, disgracié par Pie IX, il perdit dans l'espace de peu de jours son influence politique, la dignité de cardinal qui lui avait été annoncée, et le périlleux honneur d'entrer dans un ministère proposé par l'insurrection.

Sa disgrâce auprès du pape fut accompagnée de la dénonciation et bientôt suivie de la condamnation de ses deux livres sur les *Cinq plaies de l'Eglise* et sur la *Constitution conforme à la justice sociale*. Le décret de la congrégation de l'index, communiqué à Rosmini le 12 août 1849, frappait évidemment dans ces deux ouvrages la science et la liberté appliquées à la constitution de l'Église et de l'État, et il les frappait en même temps dans la personne d'un philosophe éminent et d'un prêtre illustre ; le coup était exemplaire et d'une grande signification. Celui qu'on blessait si cruellement n'en murmura point ; il se soumit comme Fénelon, sans se plaindre, et s'il ne monta pas en chaire pour se rétracter, il chercha du moins à détruire les livres qui avaient été l'objet du scandale. Ainsi cette âme pieuse et timorée se conformait au conseil d'obéissance qu'elle même avait donné en 1837 à l'abbé Lamennais et conservait jusqu'à la fin son caractère et sa foi.

Rosmini mourut à Stresa sur le lac Majeur le 1er juillet 1855, avec la piété d'un saint et la sérénité d'un philosophe.

Son tombeau est dans l'église attenante à la maison de son ordre et située sur la colline qui domine le pays. Ses traits y sont reproduits dans une belle statue, œuvre de M. Vela, qui a représenté le philosophe italien en prière et a donné à son visage la double expression de la méditation et de la piété.

Voici quelques mots empruntés au portrait qu'un de ses disciples (M. Paoli) a tracé de lui : « Antoine Rosmini était d'une taille moyenne et bien fait de sa personne. Il avait le front élevé et spacieux ; son regard pénétrant était tempéré par une modestie franche et sans apprêt; il avait le nez sensiblement aquilin et le menton légèrement ressortant ; on voyait toujours le sourire sur ses lèvres ; son teint était délicat ; sa sensibilité, exquise et noble ; son intelligence, vaste et profonde; sa volonté, énergique et constante...., son amour pour ses semblables n'était égalé que par sa piété envers Dieu. Il semblait n'ignorer aucun livre; vers la fin de sa vie il lisait peu, mais il pensait et il écrivait beaucoup: il cultivait la philosophie avec passion et dans l'étude des arts et des sciences il s'occupait avec une égale sollicitude des petites et des grandes choses. Voici quel était l'emploi de sa journée : il priait à diverses reprises quatre heures ; il en étudiait au moins six et il consacrait le reste de son temps aux affaires, à la conversation, à l'amitié, aux soins de sa maison. » (Voir la préface placée par M. Paoli en tête du petit livre de Rosmini sur l'éducation chrétienne dans l'édition de 1856).

CHAPITRE II

SOMMAIRE. — Système de Rosmini. — Idée fondamentale et division. — La dialectique et l'expérience dans la méthode de Rosmini. — Exposition du système. — PREMIÈRE PARTIE : l'idéal. — Analyse du *Nouvel Essai sur l'origine des idées*. — Esprit et plan de l'ouvrage. — Nouvelle position du problème des connaissances humaines. — Examen historique et critique des solutions proposées par les philosophes. — Solutions qui pèchent par défaut ou par excès. — Insuffisance du sensualisme, de l'empirisme et du nominalisme. — Platon, Aristote, Leibnitz. — Examen détaillé de la doctrine de Kant sur la forme de la connaissance et réduction à l'unité des éléments multiples dont elle se compose.

La philosophie est pour Rosmini, on l'a vu, un système, c'est-à-dire un ensemble bien enchaîné de connaissances qui ont pour objet les raisons dernières des choses. Ses caractères sont l'unité et la totalité. Mais ces conceptions générales et purement formelles ne donnent qu'une définition abstraite de cette science, tandis que c'est dans leur détermination et leur développement qu'il faut chercher le sens de tout système. Celui de Rosmini, ainsi que nous l'avons indiqué dans sa biographie, a pour fondement l'idée de l'être unique dans son essence et triple dans sa forme, c'est-à-dire idéal, réel et moral. Cette conception déterminée qui nous présente l'être dans ce qu'il est, dans ce qu'il doit être et dans le rapport de ces deux points de vue, épuise, suivant le philosophe italien, tous les aspects de l'être et correspond par conséquent à l'unité et à la totalité de la science. Com-

ment cette prétention est-elle justifiée, sur quelles preuves repose la vérité d'une idée qui est à la fois la base et le couronnement du système? C'est là une demande à laquelle on ne peut répondre que par l'exposition détaillée du système lui-même. L'idée mère du système de Rosmini apparaît donc d'abord, ainsi que l'idée essentielle de tout autre système, comme une hypothèse; pour voir jusqu'à quel point elle est démontrée, il faut la rapprocher des faits, et partant examiner une à une les parties de la philosophie qu'elle prétend éclairer, organiser et rattacher à sa propre unité. Or, pour exposer le système de Rosmini, nous ne saurions suivre de guide plus sûr que le résumé qu'il en a donné lui-même sous le titre de Système philosophique (*Sistema filosofico*). C'est de cet écrit que nous en tirerons le plan et les principaux traits, tout en nous réservant de puiser largement à ses difrents ouvrages pour en faire connaître les doctrines les plus importantes d'une manière détaillée.

Les sciences philosophiques se divisent, selon Rosmini, en autant de classes qu'il y a de formes dans l'être et de facultés correspondantes dans l'esprit humain. Ainsi, de même qu'il y a dans l'être la réalité, l'idéalité et la moralité, et dans l'esprit la perception, l'intuition et le raisonnement, de même les sciences philosophiques se divisent en sciences du réel ou de perception, de l'idéal ou d'intuition, du moral ou de raisonnement, et leur ordre est encore, suivant lui, le même que celui de l'être et celui de l'esprit; d'abord viennent l'idéologie et la logique avec l'être idéal et l'intuition intellectuelle, conditions objective et subjective de toute connaissance; puis la psychologie, l'anthropologie et la cosmologie, avec l'être réel et la perception ou l'expérience, et enfin l'ontologie, la théodicée, l'éthique, le droit, l'esthétique et en général les sciences ontologiques et déontologiques avec la synthèse et le rapport de l'idéal et du réel, avec le raisonnement qui les rapproche et en retrouve l'harmonie cosmique ou l'unité absolue.

Telle est la division du système; elle peut se réduire à trois parties comme celle de l'être : idéologie et logique, psychologie et cosmologie, ontologie et déontologie.

Mais de ces trois parties, la première a une importance particulière au point de vue de la méthode philosophique et de l'organisation du système, et si bien, qu'il en reçoit une

impulsion et une empreinte qui le caractérisent. L'idéologie se retrouve dans les autres sciences philosophiques, soit comme point de départ, soit comme partie de leur objet, soit comme instrument de connaissance; car l'idée donne sa forme à toutes nos pensées et se mêle à toutes nos opérations intellectuelles; sans elle, nous ne savons ni ce que l'être est, ni ce qu'il doit être; sans son concours l'esprit, la matière et leur rapport au bien et au beau nous demeurent inconnus.

C'est donc sous l'influence et la direction de l'idée, et partant, de l'idée première de l'être, essence intelligible et raison dernière des choses, que se produit le mouvement et l'œuvre systématique de la pensée philosophique; c'est par son application à la réalité et son concours avec l'expérience, que l'ordre se manifeste dans les êtres et se produit dans les sciences de manière à effectuer l'enchaînement, l'unité et la totalité du système. Ce système est donc, au point de vue de son départ et de sa marche, un idéalisme, et non point un idéalisme dans le sens où la critique emploie ce mot lorsqu'elle condamne les doctrines qui restreignent la portée des connaissances humaines à des conceptions subjectives, mais dans la signification platonicienne et objective de cette expression. La suite montrera mieux comment l'idéalisme de Rosmini est aussi un ontologisme, puisque son idéal est une forme de l'être absolu. Pour le moment arrêtons-nous à considérer la méthode suivie par le philosophe italien afin de montrer qu'il est idéaliste, et dans quelle mesure, sous ce point de vue essentiel à toute philosophie. Nous allons parcourir rapidement dans ce but ses différents ouvrages.

Dans le *Nouvel Essai* l'idée n'est considérée et employée que comme moyen naturel de connaître; et en effet, on en montre l'existence dans l'esprit, on en rapporte la source immatérielle et supérieure au principe des choses, on en fait voir l'intervention dans toute perception intellectuelle et dans toute affirmation relative au moi, au monde et à Dieu. On enseigne enfin comment l'intelligence se constitue et se perfectionne sous son influence. C'est une analyse de sa nature et de son rôle et rien de plus. Mais dans les ouvrages suivants elle est appliquée au réel, invoquée pour ordonner les faits, pour juger ou rectifier l'expérience, elle est employée comme élément réfléchi de la méthode, pour

constituer et développer les sciences relatives au moi, au monde et à Dieu. Cette méthode est la dialectique, tantôt précédée et tantôt accompagnée de l'observation, suivant qu'il s'agit de composer l'idée de l'objet à étudier ou d'en vérifier le rapport avec la réalité. Entre la formation primitive et la vérification dernière de l'idée par les faits, se place sa détermination logique, par laquelle, au moyen des caractères spécifiques et génériques des objets entendus, on saisit l'ensemble, on fixe les parties et les rapports des choses qu'il s'agit d'examiner. Car toute science se ramène pour Rosmini à une idée et tire des divisions de l'idée les siennes propres. En outre tout réel et tout fini peut, à la lumière de l'idée, être considéré au point de vue complexe de son essence générique, spécifique et parfaite ; de sorte que l'idée contient les conditions de la perfection, de la beauté et du bien autant que celles du vrai et du réel.

Car le réel, c'est l'individuel et le concret. Or, le concret et l'individuel n'est pensable et possible que par son idée, n'est susceptible de perfectionnement que par son rapport à son type, ne fait partie enfin de l'ordre universel de la science et de l'être sous le triple aspect de la possibilité, de la vérité et de la perfection, que par ses relations avec son essence idéale, et subséquemment par ses relations avec les autres essences, et enfin avec celle qui les renferme toutes, essence première et universelle, qui, dans sa simplicité, embrasse toute possibilité, toute vérité et toute perfection.

Tels sont, exprimés d'une manière bien succincte, les principes les plus généraux de la dialectique de Rosmini. Elle consiste d'abord à reconnaître l'existence d'une idée pour chaque objet d'étude et à considérer cette idée sous quatre aspects essentiels qui sont : 1° les déterminations génériques ; 2° les déterminations spécifiques ; 3° les déterminations particulières ou individuelles ; 4° les déterminations qui appartiennent au type parfait ou à l'archétype que Rosmini appelle encore *plénitude de l'essence* (*essenza piena*). L'idée indéterminée d'abord et envisagée comme par anticipation sous ces points de vue abstraits et communs est ensuite déterminée par l'expérience et précisée par les faits ; mais quoi qu'elle reçoive de l'observation et la matière qui la détermine et la vérification qui la confirme, elle n'en demeure pas moins le principe supérieur de l'unité de toute

science, elle n'en dirige pas moins le mouvement accompli par la pensée dans toutes les parties de l'être. Car la science du réel elle-même a pour condition l'idéalité, et l'idéalité est une dans son immense étendue. La distribution de ses déterminations hiérarchiquement disposées suivant les degrés de leur simplicité et de leur complexité relatives, la rend semblable à une vaste pyramide dont les divisions diffèrent d'étendue et d'élévation depuis la base jusqu'au sommet, et les degrés de la pyramide sont l'image des idées et des réflexions qui se superposent les unes aux autres dans le développement régulier de la pensée. Les plus élevées sont à la fois les plus simples et les plus riches selon qu'on regarde leur compréhension ou leur virtualité; les plus humbles sont en même temps les plus complexes et les plus limitées. L'universel et l'individuel sont les deux points extrêmes et opposés de l'ordre idéal. (Voyez *Introduction à la philosophie* par Rosmini, Ire partie).

Cette idée de la marche de l'esprit philosophique, dans laquelle la lecteur a déjà reconnu certains traits de la dialectique platonicienne et les procédés les plus essentiels des idéalistes de tous les temps, se rencontre avec une profonde conscience de son usage et de son but dans presque tous les ouvrages de Rosmini et établit entre eux et le *Nouvel Essai* un rapport de filiation.

Cependant, nous le répétons, la déduction idéale n'est pas le seul instrument de la philosophie de Rosmini, car la dialectique y est tempérée et complétée par l'expérience. Ainsi le plan tracé par le philosophe italien à la psychologie est parfaitement conforme à cette union de la méthode d'observation et des procédés idéalistes. Car il entend que l'âme soit étudiée dans son essence, dans les lois de son développement et dans sa perfection et son type idéal, c'est-à-dire dans ce qu'elle est et dans ce qu'elle doit être, sous l'œil de la conscience et à la lumière de la raison. L'anthropologie, la morale, la doctrine de Rosmini sur le droit, et toutes les autres parties de son système présentent les traits de cette même dialectique que nous avons indiquée plus haut. La recherche de l'essence idéale, de l'idée pure de chaque objet s'y mêle à l'observation et la domine. Les définitions, les divisions et les classifications rigoureuses y organisent scientifiquement des connaissances qui sembleraient ne pouvoir

relever que de la seule observation, mais qui, grâce à la méthode et au génie de l'auteur, sont le produit complexe de l'expérience et du raisonnement, des faits et des idées du réel et de l'idéal. Rosmini apparaît donc dans tous ses ouvrages non-seulement un observateur fin et délicat, mais souvent et trop souvent peut-être un analyste subtil et minutieux; et cependant après avoir poussé la recherche du fait et de l'idée jusqu'à leurs dernières limites, il sait en parcourir les degrés et la perfection progressive avec l'ordre du dialecticien.

Tout ce que nous venons de dire tend à cette conclusion, que la méthode appliquée par Rosmini à la philosophie est la dialectique préparée par l'observation ou appuyée sur elle. Cette méthode répond à l'idée mère de la philosophie de Rosmini, idée qui, comme nous l'avons vu, embrasse dans l'unité de l'être, la distinction de l'idéal et du réel. C'est donc la méthode de l'idéalisme, mais d'un idéalisme tempéré par l'étude du réel et par les procédés qui s'y rapportent. Il s'ensuit que son système ne pourra pas être un idéalisme absolu, mais une synthèse ou harmonie de l'idéalisme et du réalisme.

Cela posé, nous avouerons sans peine que le cadre extérieur des œuvres de Rosmini est emprunté à saint Thomas et que la multitude de divisions, sections, questions, articles et paragraphes, dont elles sont encombrées, rappelle évidemment les sommes scolastiques et notamment celles du Docteur angélique; et ainsi il n'est que trop vrai que sa marche éparpille trop l'attention et fatigue le lecteur.

Après ces indications sur la méthode de Rosmini nous pouvons aborder l'exposition de son système et rattacher tous ses ouvrages aux trois objets compris dans l'idée qui lui sert de base, c'est-à-dire, à l'idéal, au réel et au moral.

Commençons par l'idéal et exposons avec quelque détail la doctrine de la connaissance contenue dans le *Nouvel Essai sur l'origine des idées* (1); car tous les autres ouvrages du philosophe italien n'en sont que des dépendances. Aussi vaut-il la peine d'en connaître le plan et le but.

Il s'ouvre par une préface où l'auteur rattache son livre aux intentions et aux principes qui l'ont guidé dans ses opus-

(1) Trois volumes in-8°, Turin, 1852, 5e édition.

cules et qu'il entreprend de développer et d'éclaircir ; nous croyons utile de la faire connaître parce qu'elle complète l'idée que nous avons donnée de sa méthode. « En travaillant à cet *Essai*, je me suis proposé, dit-il, de rappeler les hommes à l'observation de ce qu'ils ont en eux-mêmes et de ce qu'ils savent naturellement, quoiqu'ils n'aient pas l'habitude d'y réfléchir; je n'ai pas entendu faire autre chose qu'un commentaire à une décision du sens commun et une réponse à cette demande : Qu'est-ce que la lumière de la raison? Cette lumière dont le nom est commun à toutes les langues, à tous les temps et à tous les peuples est un fait incontestable et éclatant dont toute espèce d'évidence tire son origine, » Cette lumière n'est autre chose que la vérité, dont la forme universelle et unique se communique à l'entendement et le dégage de toute limitation parce qu'elle embrasse dans sa simplicité toutes les formes possibles et mesure tout ce qui a des bornes; avec cette forme et cette mesure unique, on entend tout ce qui dépasse dans les opérations de l'esprit humain les sens et l'expérience. Cette forme est une idée qui sert de médiateur entre l'esprit et les choses, qui constitue et crée même l'entendement ; tant s'en faut que les pensées soient l'œuvre unique des sens ! Rien n'est au contraire plus distinct et plus opposé que l'idée et la sensation. C'est dans l'*idée* qu'est la *vérité*, et c'est dans la vérité et l'idée que la science trouve son *unité* et sa *totalité*.

Mais la vérité et la vérité idéale, supérieure aux sens, aperçue par l'entendement, est aussi la lumière divine que l'Evangile accorde à l'homme sur la terre, le secours naturel qu'il fournit à sa raison, le rapport intérieur qu'il établit entre Dieu et lui. Aussi le christianisme et la vraie philosophie sont-ils d'accord, à tel point que la philosophie peut devenir une propédeutique de la religion, comme elle le fut au temps des Pères de l'Eglise primitive, lorsque la religion et la science s'embrassèrent pour ainsi dire dans un hymen fécond. C'est cette union qu'il faut renouveler pour restituer à la morale, à la théologie et à la connaissance humaine la base solide et vaste que le sensualisme leur a enlevée. La philosophie du dix-huitième siècle a rompu le fil des traditions sacrées et profanes ; il faut le renouer, il faut rendre à la raison son histoire et son autorité,

remonter jusqu'à Aristote et à Platon, et redescendre la suite des temps pour retrouver les trésors perdus de la philosophie universelle.

Telles sont, en résumé, les idées qu'après Galluppi et Cousin, Rosmini renouvelait sur la nécessité des études historiques et sur l'insuffisance du sensualisme à construire un système capable de satisfaire les exigences de la science et de l'humanité. Mais quel usage faisait-il de l'histoire des systèmes, des traditions chrétiennes et de la libre spéculation dans les différentes parties de l'ouvrage dont nous parlons ? Avant de chercher la réponse à ces questions dans l'examen que nous devons en faire, voyons quel en est l'ordre.

Le *Nouvel Essai* contient huit sections, divisées chacune en parties, puis en articles et en paragraphes. Quatre de ces sections occupent tout le premier volume dans la cinquième édition. Dans les deux premières sections, l'auteur traite les questions générales de la méthode et des principes relatifs à la recherche de la solution du problème de l'origine des idées. Dans la troisième et la quatrième, il examine les solutions connues, tant anciennes que modernes, les divisant principalement en deux classes, c'est-à-dire celles qui pèchent par défaut et celles qui pèchent par excès.

Après avoir recueilli les réponses des sages de l'antiquité et des temps modernes, et montré ce qu'elles ont de défectueux ou d'excessif, Rosmini propose sa théorie dans le second volume ; il en montre dans le troisième l'application à la science humaine en résolvant les problèmes relatifs à la certitude et à la classification des connaissances.

C'est donc par ces trois volumes que l'idéalisme a été fondé dans l'Italie contemporaine, mais surtout par celui qui vient le second dans l'ouvrage ; l'auteur s'efforce d'y démontrer : 1° que tous les jugements supposent des idées, et que toutes les idées supposent l'idée de l'être ; 2° que cette idée ne peut venir ni des sens ni de l'expérience, que loin d'être fournie par la perception du réel, elle concourt à la constituer, et que par conséquent elle est innée ; 3° que les idées ont donc deux sources, la sensation ou le sentiment et l'idée de l'être, que l'une est la matière et l'autre la forme de la connaissance ; 4° qu'on peut, par leur distinction et leur mélange, rendre compte de toutes les idées ac-

quises de l'esprit humain. Plus des trois quarts du second volume sont consacrés à la démonstration de ce dernier point ; c'est une sorte de vérification de la théorie par l'analyse des faits qu'elle doit expliquer. L'auteur y passe en revue toutes les idées fondamentales de notre esprit, en montre l'enchaînement et la déduction ; il refait avec une nouvelle méthode le chemin déjà parcouru par Galluppi, pour arriver à la plus grande unité possible de la connaissance, et retrouver le principe supérieur auquel elle est comme suspendue. Dans le troisième volume, Rosmini aborde et résout en trois sections successives les questions du *critérium de la certitude, des forces du raisonnement a priori*, et de la *division première des sciences*. C'est là qu'il détermine, au point de vue de sa doctrine, la nature de la vérité et de l'erreur, leur rapport avec le sens commun, avec la raison et les différentes facultés intellectuelles, et qu'il ramène toutes ces questions à celle du principe de la connaissance.

Tel est, en résumé, le plan du *Nouvel Essai sur l'origine des idées*. Nous allons maintenant en analyser les parties les plus essentielles.

Voici d'abord comment l'auteur propose le problème qu'il y débat. Tout jugement suppose deux choses : 1° les idées distinctes d'un sujet et d'un prédicat ; 2° la connaissance du rapport existant entre ces deux idées.

Mais si le prédicat est conçu avant d'être appliqué au sujet et partant distinct du sujet, le prédicat ainsi conçu contient une idée universelle. Car si on peut l'unir à un sujet, on peut l'unir aussi à plusieurs, et même à un nombre infini de sujets possibles, et c'est là précisément le sens du mot *universel*, appliqué aux idées. Une idée n'est particulière qu'autant qu'on l'applique à un individu réel, mais dès qu'on l'en détache, elle manifeste son universalité et elle peut alors s'appliquer à un nombre infini d'individus. (Vol. I, p. 11.)

Ainsi donc les jugements supposent les idées universelles ; mais alors d'où viennent ces idées ? Les formera-t-on par l'abstraction ? Mais vous pourrez tirer une idée universelle d'une idée particulière par abstraction : 1° en décomposant cette dernière en ses deux éléments, le commun et le propre ; 2° en abandonnant le propre et en fixant uniquement votre attention sur les caractères communs. Mais on observera

que ces opérations s'exercent sur une idée qui est déjà en nous, quelle qu'en soit l'origine, et qu'en conséquence elles n'ont d'autre but que l'observation et l'isolement du caractère commun dont il s'agit et non pas sa formation. Car si ce caractère commun, si cet élément universel peut être observé en nos idées, il faut bien qu'il y soit.

L'abstraction ne rend donc pas compte de la formation des idées générales, elle ne peut que les faire observer, les séparer de tout élément hétérogène, et les présenter à notre attention dans leur essence et leur pureté. De cette sorte, l'exercice de la faculté d'abstraire, comme celui de la faculté de juger, suppose l'existence d'un élément général dans la pensée. La difficulté se représente donc sous une autre forme, mais elle demeure la même au fond, et elle peut se reproposer d'une manière générale ainsi qu'il suit : assigner aux idées et aux jugements des origines telles que les unes ne présupposent pas l'existence des autres et réciproquement, et qu'on ne tombe pas dans l'erreur absurde de prendre tour à tour l'effet pour la cause et la cause pour l'effet.

Après ces préliminaires, Rosmini examine les théories qui, selon lui, pèchent par défaut dans l'explication de l'origine des idées, et celles qu'il comprend dans cette classe sont : les doctrines de Locke, de Condillac et de leur école, celles de l'école écossaise et principalement de Reid, de Smith et de Dugald Stewart, c'est-à-dire enfin le *Sensualisme*, le *Nominalisme* et l'*Empirisme*.

La critique qu'il dirige contre Locke et son école porte principalement sur l'idée de *substance*. Il leur reproche de ne pouvoir l'expliquer, ni par la sensation qui se rapporte uniquement aux accidents, ni par la réflexion qui, s'appliquant à la sensation, ne peut en tirer ce qu'elle ne contient pas. Le principe, que tout accident suppose une substance, implique l'idée de soutien, et cette idée suppose l'idée de l'être qui est fort différente de la première. Car l'accident tout seul répugne précisément à l'existence et à l'être.

Les philosophes de l'école de Locke n'expliquent du reste pas mieux les idées particulières, et cela parce que dans ces idées se trouve toujours contenu un élément universel, ou autrement dit une détermination de l'idée de l'être, ou l'idée d'existence.

Par une contradiction manifeste, les partisans de l'école de Locke veulent tirer les idées universelles des idées particulières, et celles-ci des sensations qui cependant n'ont rien de commun et d'universel. Leur théorie suppose, continue Rosmini, ce faux principe : que la première notion que nous avons des choses extérieures se compose de deux éléments, l'universel et le propre, qu'ils entrent dans les choses extérieures et dans les sensations qui en dérivent. Or, cette synthèse n'est pas, comme ils pensent, toute formée dans le monde sensible ; c'est notre esprit qui la fait, c'est par elle qu'il débute, c'est par elle aussi qu'il se forme les idées particulières en unissant les choses senties à l'idée d'existence.

Condillac n'est pas plus heureux dans sa manière d'expliquer l'origine des idées générales : ces idées ne sont, suivant lui, que les idées particulières dans lesquelles nous remarquons la propriété de devenir des types et de représenter une multitude d'individus. Mais, comment les idées particulières peuvent-elles devenir représentatives et servir de type sans un élément commun, fondement de la ressemblance des individus? C'est précisément cet élément commun qu'il faut expliquer et dont Condillac ne peut rendre compte en tirant les idées de la source unique des sensations, modes particuliers et individuels de notre sensibilité.

Reid a examiné le rapport de l'idée et du jugement. Il appelle l'idée appréhension simple et reconnaît dans le jugement la double notion du sujet et de l'attribut. Mais avant les jugements qui portent sur l'abstrait, Reid place des jugements qu'il appelle primitifs et mystérieux, qui sont pour lui une espèce de suggestion ou parole intérieure de la nature, et qui portent sur le concret. Par ces jugements nous affirmons l'existence des objets, et ce n'est que par une opération ultérieure que nous en tirons les appréhensions simples.

En admettant la supériorité de cette théorie sur celles qui précèdent, Rosmini reproche à Reid de faire, à tort, du jugement primitif un acte mystérieux, une espèce de qualité occulte dont la nature se serait réservé le secret. Le jugement qui porte sur l'existence est un jugement qui, comme tous les autres, emploie deux notions, et ici la notion du prédicat est l'idée d'existence. C'est de cette idée qu'il faut nous rendre compte, et Reid ne le fait pas.

Stewart s'appuie sur un passage de Smith touchant la formation du langage, dans lequel le célèbre économiste ramène les idées générales à des noms communs, et les noms communs à des noms qui désignent des collections d'individus. Dans une longue réfutation où cette solution est examinée sous toutes ses faces, Rosmini reprend, développe et retourne avec force contre le nominalisme, les arguments qu'il a déjà dirigés contre le sensualisme. Il distingue et classe les mots en leurs espèces, relativement à la question des idées générales, il en note la signification, il signale les équivoques d'une théorie qui est obligée de les confondre. Car les noms des collections sont fort différents des noms communs; les noms de collections peuvent désigner des individus sans aucune ressemblance, et les noms communs désignent des ressemblances. Mais qu'est-ce que la similitude, qu'est-ce que le rapport de similitude entre deux objets, sans l'élément identique qui se trouve en chacun? Comment pouvons-nous connaître en quoi ils diffèrent ou qu'ils se ressemblent, comment pouvons-nous les comparer, les grouper, les classer, sans une mesure commune, sans un terme comparatif, sans un type et une règle? Eh bien, c'est dans l'idée générale et dans son objet qu'il faut les chercher; car les noms ne valent que par leur signification, et leur signification est une idée, ou un rapport à une idée. Le nom commun peut bien m'aider à me rappeler les individus, à descendre de l'espèce ou du genre aux individus, à raisonner sur l'abstrait et le général en les rendant pour ainsi dire sensibles, et en les représentant presque aux yeux. Mais alors les noms ne sont que des signes et des signes d'idées. C'est donc sur les idées que porte le raisonnement et non sur les mots.

Ainsi le nominalisme et le sensualisme sont également convaincus de fausseté, leurs défauts sont communs, ou plutôt ils se tiennent et s'engendrent; le nominalisme a son principe dans la philosophie de la sensation qui est incapable d'expliquer l'élément universel de nos idées.

Rosmini met fin à cette partie de sa revue historique des doctrines de la connaissance, par une comparaison entre les solutions qu'il vient d'examiner, et les idées contenues dans le livre de Bossuet intitulé: *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.* Ce livre est l'œuvre d'un contemporain de Locke, et il peut servir à montrer ce que la philosophie pos-

sédait avant l'invasion du sensualisme, et ce qu'elle a perdu depuis.

Bossuet, dépositaire de la grande tradition du spiritualisme chrétien, distinguait l'entendement des sens et de l'imagination, les idées des sensations, des sentiments et des images ; il unissait l'idée à la vérité et la vérité à l'être, tandis que Locke et son école ont confondu les sens avec l'intelligence, la faculté de sentir avec celle de juger. Il en est résulté que le phénomène est devenu le seul et véritable objet de la connaissance, que l'être, la substance, les rapports ont été expliqués par des équivoques, des sophismes et des contradictions ; l'intelligible s'est effacé et a disparu complétement sous le sensible.

Rosmini conclut de cette partie de son étude critique, que Reid est le seul qui ait fait faire un pas à la question de l'origine des idées générales. Car il a montré de sentir mieux que les autres la nature et la difficulté de cette question, en la plaçant dans le rapport de l'idée et du jugement.

Passant ensuite aux théories qui pèchent par excès, le philosophe italien examine successivement les solutions proposées par Platon, Aristote, Leibnitz et Kant. Platon, marchant sur les traces de Socrate, a eu le grand mérite de combattre le sensualisme de son époque, de démontrer et de défendre l'existence de l'esprit et de la vérité idéale contre les matérialistes et les sceptiques ; et quant à la question qui nous occupe, il a vu et bien vu quelle est l'importance du jugement dans l'acquisition des idées. Car dans le *Théétète* il nous dit que le jugement est un discours intérieur, et dans le *Ménon,* il nous montre que ce discours est nécessaire pour nous rendre raison de tout ce que nous apprenons, pour apprendre même une vérité quelconque, de sorte que la science ne se produit en nous, qu'à la condition de posséder déjà une certaine science, et de faire sortir de celle que nous avons celle que nous n'avons pas, ou plutôt que nous n'avons plus. Car le developpement de notre connaissance ne semble qu'un recommencement ou qu'un souvenir. C'est ainsi que Platon, par la théorie de la réminiscence, résout la question de l'origine des idées ; solution excessive, car si les sens ne peuvent rendre compte complétement d'une idée quelconque, il s'agit précisément de savoir quel est l'élément qui leur échappe, quelle est l'idée première qui est au fond de toute idée ac-

quise, qui ne vient pas de l'expérience et qui est nécessaire à produire toutes les autres.

Voici, du reste, comment Rosmini expose et juge le raisonnement de Platon sur la question : « Quand l'homme juge par lui-même d'une chose, il vient à connaître par son seul jugement une vérité qu'auparavant il ne connaissait pas. Or, si cette vérité que d'abord il ne connaissait pas, il la retrouve par lui-même, comment la reconnaît-il pour une vérité, comment la distingue-t-il du faux ? Cela n'est possible, qu'à la condition qu'il ait précédemment en lui-même, le type de la vérité qu'il cherche, et qu'il retrouve parce qu'il reconnaît le rapport de l'une avec l'autre. Voilà comment Platon arrivait à admettre que les types des choses sont innés dans l'esprit.... Le défaut de ce raisonnement, continue Rosmini, dont nous résumons la pensée, consiste en ceci : le philosophe grec a eu raison d'observer qu'en jugeant d'une chose nous acquérons une vérité nouvelle, mais il a eu tort de croire que pour l'acquisition de cette vérité, nous ayons besoin de son type particulier, tandis qu'un type général est parfaitement suffisant. C'est ce type de la vérité en soi, qui est antérieur à tout produit des sens, et dont le concours est nécessaire pour expliquer le premier jugement. »

Passant ensuite à la solution d'Aristote, Rosmini fait noter ce qu'elle renferme d'incertain et d'incohérent, et comment il est surtout difficile de concilier entre eux les passages les plus fameux du *Traité de l'âme* et des *Derniers analytiques* où il examine le problème de la formation des idées générales. Car dans les *Derniers analytiques*, il s'efforce de rapporter l'origine de toutes les idées aux sens ; et dans le *Traité de l'âme*, il nous parle d'un intellect agent qui communique l'universalité aux pensées. D'un côté Aristote veut que les idées soient en puissance dans l'expérience, le souvenir, l'image et la sensation et que l'entendement les dégage en séparant, par une espèce d'abstraction, ce qu'il y a de commun dans les choses individuelles. D'un autre côté il est d'avis que les idées ne peuvent passer de la puissance à l'acte sans que l'entendement y ajoute la forme qui lui appartient, c'est à dire l'universalité. Mais ces deux opinions d'Aristote ne sont pas tout-à-fait inconciliables, surtout si l'on fait attention aux doutes qui accompagnent la première, c'est-à-dire celle qui penche vers le sensua-

lisme, et aux observations qui déterminent et complètent la seconde. Car dans les *Derniers analytiques* Aristote rejetant les idées antérieures à l'expérience, ne parle que des déterminations particulières de la pensée ou de ses habitudes déterminées, et d'autre part, dans le traité de l'âme, il nous dit que l'entendement doit être en acte pour nous procurer les idées, qu'il y a un acte permanent qui lui est propre et par lequel il rend les choses pensées semblables à lui. « Mais quel peut être, continue Rosmini, l'acte d'une faculté « intellectuelle? L'acte d'une telle faculté est inconcevable « s'il ne produit quelque connaissance. C'est pourquoi en « disant que l'intellect agent, pour former les universaux, « c'est-à-dire les connaissances intellectuelles, doit être « en acte lui-même, il semble qu'Aristote ait voulu dire « que cet intellect possède, par sa propre énergie, quelque « espèce de notion avec laquelle il peut produire les autres « connaissances à l'occasion des images sensibles ; il semble « aussi que ce philosophe n'ait pas pénétré plus avant dans « l'examen de cette espèce de connaissance innée, effrayé « peut-être de la difficulté qu'il rencontrait en voulant le « pousser plus loin sans tomber en contradiction avec lui- « même, ou par crainte d'en voir sortir des conséquences « très-favorables au système de Platon. »

Cette interprétation peut, selon Rosmini, se justifier d'autant plus facilement qu'Aristote compare le rôle de l'intellect à celui de la lumière. en disant que l'intellect fait passer à l'acte les idées comme la lumière fait passer à l'acte les couleurs, sans qu'elles existent d'abord en elle distinctes et séparées. On pourrait compléter cette comparaison en ajoutant que les choses sensibles sont le prisme qui brise et sépare le faisceau de la lumière intérieure; que celle-ci est une et identique par elle-même, et qu'elle se particularise et individualise au contact des choses extérieures; ainsi la lumière de l'intelligence étant l'universel, l'universel ne serait pas tiré des phénomènes, mais existerait dans l'esprit et, en s'unissant aux phénomènes, il se déterminerait et produirait les idées. Ainsi, l'intelligence sans porter en elle toutes les idées, en posséderait une en propre, qui étant la plus générale de toutes, serait en même temps le principe suprême de la science. De cette sorte une solution intermédiaire et plus conforme aux faits per-

mettrait de concilier entre eux dans de certaines limites Aristote et Platon.

Quoique Aristote soit arrivé si près de la solution véritable, surtout si on ajoute à sa doctrine le commentaire de saint Thomas, suivant lequel la lumière intelligible, contenue dans l'intellect agent, n'est qu'une émission de la substance divine, il est cependant placé par le philosophe italien parmi ceux qui ont péché par excès en résolvant le problème de la connaissance, à cause de la distinction de l'intellect en acte et en puissance qui lui paraît superflue.

Leibnitz et Kant sont dans l'ordre des temps les penseurs les plus considérables, qu'on doive placer après Platon et Aristote parmi les auteurs des théories qui pèchent par excès dans la solution du problème de la connaissance.

Dans sa polémique contre Locke, Leibnitz soutient que l'esprit n'est pas une table rase, et qu'il porte en lui une disposition naturelle et multiple à accomplir les actes de la pensée et à réfléchir sur les idées. Il soutient aussi que les idées sont les objets immédiats de l'intelligence et qu'elles sont toutes innées dans l'âme. Cette théorie est d'accord avec la doctrine de ce même philosophe sur la nature des monades et sur l'harmonie préétablie; car du moment que la monade renferme en elle-même, ainsi qu'il le prétend, une multitude infinie de perceptions obscures qui font d'elle comme un miroir représentatif de l'univers, et que le développement de l'intelligence humaine n'est que le passage de ces perceptions obscures à l'état de clarté et de distinction, il s'ensuit que toutes les idées possibles sont en nous d'une manière virtuelle et comme les traces légères d'un dessin encore vague, mais déjà initié.

Leibnitz se rapproche donc beaucoup de Platon dans son explication, quoiqu'il admette cependant moins que lui. Car autre chose est une réminiscence d'idées déjà formées et invariables, et autre chose le développement de perceptions dont le germe seulement existe dans l'esprit. Dans le premier cas l'activité de l'âme consiste tout entière à les rappeler et à les rendre présentes à la pensée; dans le second elle les forme et les complète par un travail de perfectionnement. De toute façon la solution donnée par Leibnitz est excessive et vague.

Rosmini consacre environ cent pages du volume que

nous résumons à l'examen critique de la doctrine de Kant. Laissons de côté les réflexions auxquelles il se livre sur les rapports du philosophe allemand avec Reid et Hume, pour ne nous attacher qu'à la doctrine kantienne et aux parties essentielles de la critique à laquelle elle donne lieu.

Le philosophe italien fait un mérite à Kant d'avoir compris la difficulté qu'on rencontre lorsqu'on entreprend de résoudre le problème de la connaissance. Elle consiste à expliquer le jugement et Kant l'a fort bien vu. « Nous pouvons, dit le philosophe allemand cité par Rosmini, réduire à des jugements toutes les opérations de l'entendement, de manière à nous le représenter comme une faculté de juger. Or, voici ce qui en résulte. La faculté de juger, ne pouvant s'exercer sans unir un prédicat à un sujet, nos idées pourront se diviser en idées de prédicats et en idées de sujets, et le problème de leur origine se ramener à celui de ces deux classes de notions. Celles qui se rapportent aux sujets de nos jugements sont presque toujours particulières, représentent les choses sensibles et tirent leur origine des sens; mais celles qui se rapportent aux attributs sont générales, ce sont de véritables concepts et des universaux sous lesquels les choses individuelles sont classées. »

La solution du problème de la connaissance dépend donc de l'explication des concepts et de la découverte de leur origine. Qu'ils ne viennent pas des sens, c'est une thèse démontrée par suite de la distinction de l'élément *a priori* et de l'élément *a posteriori*, ou, si l'on veut, de la forme et de la matière de la connaissance fondée sur la différence de leurs caractères. Car tout ce qui est *a posteriori*, tout ce qui est matière de la connaissance, nous est donné dans les sensations et se présente comme particulier et contingent, et tout ce qui est *a priori*, tout ce qui sert à unir les intuitions sensibles et à leur donner une forme est doué de nécessité et d'universalité. Or, les concepts ont précisément ces caractères.

Mais Kant ne se contente pas de ces distinctions générales; car il croit trouver un moyen sûr de classer d'une manière complète tous les concepts en déterminant l'usage que nous en faisons en jugeant, ou, si l'on veut, en fixant toutes les fonctions possibles du jugement. Il remonte même

par son analyse, jusqu'à l'essence du jugement, de sorte que tout son travail se réduit principalement à examiner la nature et les modes fondamentaux de cette faculté. La première partie de la recherche le conduit à la distinction des jugements analytiques et synthétiques, car le jugement ne peut qu'unir ou diviser le sujet et le prédicat, il ne peut être qu'une analyse ou une synthèse, essence commune de toutes nos opérations intellectuelles, dont il est le type et le ressort principal. La seconde partie de la recherche le porte à admettre quatre modes fondamentaux dans l'unité du jugement; de là ces quatre catégories de la *qualité*, de la *quantité*, de la *relation* et de la *modalité*, qui, subdivisées chacune en trois autres notions générales, lui fournissent sa table des douze catégories. Les douze catégories avec les deux formes pures de la sensibilité, c'est-à-dire l'espace et le temps, et les trois idées de la raison pure, c'est-à-dire les conceptions qui ont pour l'objet la réalité absolue du moi, du monde et de Dieu, voilà en peu de mots, tout l'élément formel, et *a priori*, que Kant reconnaît dans la connaissance, voilà les conditions multiples qu'il exige pour expliquer l'expérience en les unissant et les combinant de différentes manières aux données sensibles. Une des formes pures de la sensibilité (le temps) combinée avec les catégories, lui sert à former les schèmes, et les schèmes unis aux intuitions lui servent à former la représentation des objets; de sorte que les objets considérés en eux-mêmes, ne sont que des *noûmènes* ou des représentations *a priori* de notre entendement, et les objets considérés dans l'expérience ne sont que des *phénomènes* coordonnés et unifiés par les jugements et les concepts.

Après avoir ainsi rappelé, en plusieurs chapitres séparés, la doctrine de Kant, dont nous avons ici rassemblé brièvement les traits principaux, Rosmini dirige sa critique sur les points suivants : 1° les jugements synthétiques; 2° le nombre des catégories, ou plus généralement des éléments formels de la connaissance; 3° le caractère symétrique et arbitraire de leur distribution; 4° leur nature subjective.

Exposons rapidement chaque partie de cette critique. Et d'abord commençons par les jugements synthétiques. On se souvient de l'examen que Galluppi en a fait avant Rosmini, et que nous avons résumé plus haut en parlant de ce philosophe; la critique de Rosmini ne pouvait et ne devait

point aboutir au même résultat ; car suivant une observation fine et vraie du philosophe napolitain, le grand débat entre la philosophie de l'expérience et l'idéalisme consiste, entre autres choses, à savoir si l'intelligence humaine débute par l'analyse ou par la synthèse ; car si elle débute par l'analyse, c'est qu'elle peut tirer des données des sens et de la conscience tout ce qui lui est nécessaire pour se développer. L'analyse ne fait alors que distinguer dans l'expérience dérivée, ce qui est confus dans l'expérience primitive, et ce que la synthèse devra ensuite se borner à recomposer sans le secours d'aucune faculté supérieure et antérieure à la sensibilité. Si, au contraire, l'intelligence débute par la synthèse, alors elle concourt à former les premières combinaisons intellectuelles par des éléments étrangers à la sensibilité et tirés de son propre fond.

Cette remarque de Galluppi souffre sans doute exception, pour l'idéalisme absolu, car ce système admet que tous les phénomènes de l'esprit renferment l'idée sous une certaine forme, et que par conséquent l'analyse peut la dégager de la sensation et de l'expérience primitive, mais elle est très-juste, s'il s'agit de cet idéalisme qui admet une opposition irréductible entre les sensations et les idées. En ce cas, tout idéaliste obéit à la nécessité logique qu'elle exprime, et c'est ce qui arrive à Rosmini. Voulant fonder un idéalisme de ce genre, c'est-à-dire un système qui établit à la fois l'opposition et l'union primitive de l'idée et de la sensation, de l'idéal et du réel dans l'intelligence, Rosmini ne pouvait, comme Galluppi, prétendre ramener tous les jugements à des jugements analytiques. C'est pourquoi voici dans quelles bornes il restreint sa critique relative aux jugements synthétiques de Kant. Il importe de bien saisir ce point pour comprendre en quoi Kant et Rosmini s'accordent et en quoi ils se divisent.

Rosmini accepte la distinction de Kant, entre les jugements analytiques et synthétiques. Elle lui semble tout à fait nécessaire pour expliquer la composition et la décomposition des concepts. Car, sans la synthèse, on ne pourrait réunir les éléments dont ils résultent, et sans l'analyse, on n'en pourrait tirer ce qu'ils contiennent. En outre, les concepts étant formés par les jugements synthétiques, l'usage des jugements analytiques s'explique facilement. Mais il n'est

pas si aisé de rendre compte des jugements synthétiques, et Kant a raison d'attacher à cette recherche la plus grande importance. Il en distingue deux espèces, et il place dans la première ceux qui nous viennent de l'expérience, et dans la seconde ceux qui sont, suivant lui, *a priori*. Dans les jugements synthétiques, le prédicat est toujours, selon Kant, ajouté au concept du sujet et non contenu en lui ; mais il admet parmi eux cette différence que dans ceux qui viennent de l'expérience, et qu'il appelle empiriques, l'union du sujet au prédicat est donnée par l'expérience même et attestée par les faits, tandis que dans ceux qu'il appelle *a priori*, elle est posée par notre esprit, et il explique cette différence en ajoutant que les prédicats des jugements synthétiques *a priori* ne sont contenus ni dans le concept du sujet, auquel on les unit, ni dans aucune expérience qui puisse les procurer ; ainsi dans ce jugement : *Tout ce qui arrive suppose une cause*, l'idée de cause n'est pas fournie par les sens, et elle n'est pas contenue non plus dans le concept de ce qui arrive. D'où il suit, selon Kant, qu'elle est posée *a priori* dans le jugement dont il s'agit.

Suivant Rosmini qui, sur ce point, semble avoir trop exclusivement consulté l'*Introduction à la Critique de la raison pure*, Kant s'est trompé sur la nature et l'usage des jugements synthétiques *a priori*. Ces jugements existent, mais ils ne sont pas tels que le philosophe allemand se les représente. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir d'abord comment nous ajoutons les prédicats aux conceptions des sujets de nos jugements, mais comment nous formons ces conceptions elles-mêmes. C'est à ces conceptions et à leur formation qu'il faut remonter pour savoir si les prédicats dont Kant cherche l'origine y sont contenus. Kant limite trop la question en la portant sur le rapport qui unit le prédicat au concept du sujet ; car le jugement intervient dans la formation même de ce concept ; en outre, il prétend qu'il existe des prédicats qui ne sont nullement contenus dans les concepts des sujets de nos jugements, et qu'on doit cependant leur attribuer. Je nie, dit Rosmini, cette proposition ; le prédicat est toujours contenu dans le concept du sujet. Le concept du sujet renferme toujours la raison de l'attribut que nous y ajoutons ; ainsi tous les jugements des mathématiques pures dans lesquels Kant veut absolument voir des juge-

ments synthétiques, *a priori*, ne sont réellement que des jugements analytiques ; la proposition : $7 + 5 = 12$, qui lui sert d'exemple, n'est pas une proposition synthétique, comme il le prétend, mais une proposition identique, dans laquelle le sujet et le prédicat expriment la même idée sous deux formes différentes. Il en est de même de ce jugement universel : *Tout ce qui arrive doit avoir une cause*. La difficulté qu'on éprouve à l'expliquer consiste en ceci, qu'il s'agit de savoir de quelle manière notre esprit peut concevoir un événement, non *en lui-même*, comme tel, mais comme *effet*, c'est-à-dire sous ce point de vue et dans ce rapport qui le rend effet. Voici par quelle série d'idées il faut conduire la conception de l'événement pour l'amener à la conception de l'effet.

Un événement est pour nous un effet quand nous le considérons comme *une chose qui commence à exister ;* mais nous ne pouvons le considérer ainsi sans y voir une *existence nouvelle*, et partant *un changement*, et partant *une opération*. Mais l'opération ne peut être pensée toute seule ; on la regarde nécessairement comme précédée d'une autre existence, ou, en d'autres termes, l'opération se rattache implicitement à l'agent ; qui dit l'un dit l'autre. « Voici par « conséquent quelle est à ce sujet la suite de nos conceptions :

« 1° Nous concevons ce qui s'exprime par les mots *com-* « *mencer d'exister*. Dans cette conception est contenue celle « du *changement* ;

« 2° Dans la conception du changement est renfermée « celle *d'opération nouvelle* ;

« 3° Dans la conception d'opération nouvelle est renfer- « mée celle *d'existence précédente* ;

« 4° Dans la conception d'existence précédente gît le con- « cept de la cause (ou d'activité préexistante).

« D'où il suit que :

« 1° Le concept de la cause est compris dans le concept « d'une existence qui précède l'opération ;

« 2° Le concept de l'opération est compris dans le con- « cept du changement ;

« 3° Le concept du changement est compris dans le con- « cept du commencement de l'existence.

« Ainsi toute la difficulté se réduit finalement à expliquer

« la manière dont nous nous formons cette dernière con-
« ception : ou, ce qui est la même chose, l'idée du passage « du non-être à l'être ; car si nous avions l'idée de ce pas- « sage, nous aurions aussi l'idée du changement, et dans « celle-ci celle d'opération, dans cette dernière enfin celle « d'une existence précédente, et enfin celle d'une existence « qui précède la première opération, idée qui est précisé- « ment l'idée de cause.

« De quelle manière pouvons-nous donc concevoir le « passage d'une chose de la non-existence à l'existence ?

« En supposant que nous puissions concevoir l'*existence* « des choses qui tombent sous les sens, ce passage n'offre « plus aucune difficulté : il nous est fourni par les sens et par « le jugement ; nous voyons, nous touchons, nous sentons « en un mot, ce que, auparavant, nous ne voyions, ni ne tou- « chions, ce que nous ne sentions ni ne pouvions sentir.

« La comparaison de ces deux instants donne précisé- « ment la conception du passage d'un *être* ou d'une *entité* « de la non-existence à l'existence. Mais ceci suppose en « nous, ainsi que nous le disions, la faculté de concevoir « l'existence de cette entité ou de cet événement ; car si « nous n'avions que les seules sensations sans pouvoir penser « quelque chose d'existant hors de nous, et de différent de « nous, nous ne pourrions jamais concevoir intellectuelle- « ment le passage dont il s'agit. »

De toute cette analyse on conclut, selon Rosmini ; que la difficulté qui plane sur l'explication de l'idée de cause est exprimée dans cette question « Comment perçoit-on les « êtres en tant qu'ils sont fournis d'existence ? Comment con- « çoit-on l'existence ? D'où vient *l'idée de l'être* ? Voilà le « vrai problème de l'idéologie. » (Chap. III, section IV, du *Nouvel Essai*.)

Nous avons rapporté ce passage malgré sa longueur parce qu'il nous a semblé propre à montrer d'abord de quelle manière Rosmini procède dans l'examen des jugements synthétiques *a priori* de Kant et dans leur réduction aux jugements analytiques, et ensuite comment cette critique l'a conduit à se former de ces mêmes jugements une autre idée en les ramenant à une synthèse primitive de la conception de l'être et des sensations.

Pour Rosmini concevoir un être, penser un être, se re-

présenter un objet existant par la pensée, former les objets de la pensée ou les concepts qui deviennent ensuite les sujets des jugements postérieurs ne sont qu'expressions et positions diverses d'un même problème. Elles se réduisent toutes à demander comment une chose sensible, une réalité donnée dans l'expérience est unie à l'idée d'existence ou ce qui pour lui et dans ce cas ne diffère point, à l'idée de l'être. Tant qu'on n'a pas fait cette union, on peut avoir la sensation d'une chose réelle, on n'en a pas le concept ou, ce qui est la même chose pour Rosmini, la perception intellectuelle, ou, ce qui est encore identique, l'intellection. On la sent, on ne l'entend pas. Pour l'entendre il faut la rattacher à sa raison et sa raison c'est son rapport à l'être intelligible, c'est sa possibilité intérieure dans l'être intelligible. Dès que nous avons pu unir une chose sentie à l'idée d'existence, ou à l'idée de l'être universel, il se forme dans notre esprit un type dont les propriétés plus générales sont la nécessité et l'universalité et que les caractères de contingence et de particularité intérieure à la chose sentie empêchent de confondre avec elle. L'un est l'idéal, l'autre le réel ; l'un est susceptible d'une multiplication indéfinie, ou plutôt d'une réalisation ou individualisation sans fin, l'autre est renfermée dans les bornes étroites d'un point de l'espace et du temps ; il est impossible d'identifier l'existence, la qualité, la quantité de deux termes si différents.

Et cependant leur union est absolument nécessaire, selon Rosmini, pour produire le jugement primitif par lequel on se forme l'idée concrète d'un être quelconque, et d'où l'on tire l'idée abstraite de son espèce et de son genre, ainsi que celle de leurs attributs ; cette union est si nécessaire à constituer l'expérience qu'elle ne peut lui succéder, mais doit la précéder ou tout au plus l'accompagner. Ce n'est donc pas une synthèse *a posteriori*, mais une synthèse *a priori*. Il y a donc enfin un jugement synthétique *a priori*, fort différent de celui de Kant ; car celui de Kant est l'union d'un attribut au concept d'un sujet qui ne le contient pas, tandis qu'ici c'est l'union de la sensation d'une chose réelle à l'idée universelle de l'être et « *la perception d'un certain rapport d'identité entre les déterminations de l'une et de l'autre.* »

On a observé avec raison (Voir *la Filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana, per B. Spaventa*, Torino,

1860) que la critique dirigée par Rosmini contre les jugements synthétiques *a priori* de Kant n'est pas exacte, en ce qui regarde la formation des concepts relatifs aux sujets de nos premiers jugements ; car Rosmini prétend que ces concepts sont négligés par le philosophe allemand, tandis qu'il est certain qu'il les forme par la synthèse des intuitions sensibles et des catégories avec l'intermédiaire des formes pures de la sensibilité et des schèmes. Galluppi, qui avait profondément étudié Kant avant Rosmini, avait même remarqué, ainsi que nous l'avons vu, l'importance de l'unité synthétique du moi et de la synthèse des éléments empiriques et rationnels dans la formation des concepts suivant Kant.

Il résulte de ces observations que Rosmini n'a pas envisagé la doctrine de Kant sous toutes ses faces, et que si sa critique se bornait à ce qu'on vient d'en faire connaître, on ne verrait pas quelle différence le sépare du philosophe allemand. Car l'un et l'autre admettent que la fonction essentielle de la faculté de connaître est le jugement, qu'il y a un jugement primitif sur lequel s'appuie l'expérience ou perception intellectuelle des choses sensibles, et que ce jugement enfin n'est possible que par la synthèse de l'élément empirique et de l'élément *a priori* de la connaissance : l'un et l'autre accordent donc l'existence des jugements synthétiques *a priori* et l'accordent dans le même sens. Les mots seuls diffèrent. Rosmini désigne l'élément empirique par le mot *sensation*, et Kant l'appelle du nom d'*intuition*. L'un appelle l'élément *a priori*, *idée*, et l'autre le nomme *catégorie* et *forme pure de la sensibilité* ; mais l'opposition des deux termes et la nécessité de leur synthèse est la même de part et d'autre ; la concordance des deux penseurs, sur ce point, va même si loin que l'unité métaphysique du moi, ou l'unité transcendentale de la conscience qui est dans la philosophie de Kant la base de toutes les synthèses de la connaissance, trouve dans celle de Rosmini son terme correspondant moyennant l'*unité du sujet* où le sentiment du réel s'unit à l'intuition de l'idée, en vertu de l'identité substantielle de notre nature également capable d'être modifiée par la réalité sensible et par l'être intelligible. (Vol. II du *Nouvel Essai*, page 178, cinquième édition.)

Mais voici une divergence réelle et importante entre Rosmini et Kant. Le philosophe allemand multiplie, comme

on le sait, l'élément *a priori* de la connaissance, tandis que le philosophe italien le réduit à l'unité. Kant n'admet pas moins de dix-sept formes de la connaissance, c'est-à-dire douze catégories, deux formes pures de la sensibilité et trois idées de la raison ou trois objets absolus. Rosmini regarde comme systématique la division des quatre grandes catégories kantiennes (qualité, quantité, relation, modalité), par trois; il accuse Kant de les poser sans les déduire; il considère les formes pures de la sensibilité comme une superfétation, les trois idées ou les absolus kantiens comme une division fausse d'un terme nécessairement unique. Cette partie de la critique de Rosmini est à coup sûr la plus claire, la plus vraie et la plus importante. C'est celle qui a le rapport le plus intime avec le but de son système. Elle a aussi un autre avantage, celui de reprendre sous une autre forme et avec une portée plus haute la critique de Galluppi sur la philosophie critique.

Rapportons les principaux arguments employés par Rosmini dans sa réfutation. On sait que les quatre grandes catégories de Kant sont la quantité, la qualité, la relation, la modalité, et que chacune d'elles en renferme trois autres qui sont, pour la quantité: l'unité, la pluralité, la totalité; pour la qualité : la réalité, la privation, la limitation; pour la relation: l'inhérence et substance, la causalité et dépendance, la communauté; pour la modalité: la possibilité, l'existence, la nécessité.

« Examinons, dit Rosmini, les douze catégories appelées « par Kant formes de l'entendement...... et voyons si « toutes sont vraiment des *formes primitives et originaires* « de notre intelligence, suivant la prétention du père de la « philosophie critique.

« J'observe d'abord que les douze catégories de Kant « ne peuvent aspirer au même rang, de telle sorte que « chacune étant indépendante des autres et appartenant à « un genre irréductible, on ne puisse les classer et les « disposer dans une série hiérarchique.

« Prenons la forme de la *modalité* avec les trois caté- « gories de la *possibilité*, de l'*existence* et de la *nécessité* « qui lui sont subordonnées, et opérons-en le rapproche- « avec les trois autres de la *quantité*, de la *qualité* et de « la *relation*, pour voir quel en est le rapport.

« Je conçois très-bien un être *possible* ou *existant*, sans « être obligé de savoir sa quantité, sa qualité, ses relations.

« Mon entendement n'est, dans ce cas, astreint à d'autre « condition que celle de penser un être en tant que possible, ou « existant simplement, ou nécessaire. C'est pourquoi s'il « peut y avoir un acte de l'entendement indépendant des trois « formes de la quantité, de la qualité et de la relation, cela « signifie que ces formes ne sont ni essentielles ni nécessaires, « qu'elles ne sont pas indispensables à constituer l'activité « fondamentale de l'entendement, et partant qu'elles ne « sont pas celles que nous cherchons, celles par lesquelles « l'entendement est entendement. » (Section IV, chap. IV, du *Nouvel Essai.*)

La forme de la modalité est donc indépendante des trois autres; au contraire nous ne pouvons penser la quantité, la qualité, la relation d'un être sans le penser d'abord ou comme possible ou comme existant, sans le penser comme un objet ou comme un être.

Rosmini en conclut que les trois formes de la quantité, de la qualité et de la relation succèdent, dans l'ordre primitif de la formation des concepts, à la catégorie de la modalité, que sans elle les autres ne pourraient être employées par la pensée, qu'elle en est la condition commune. D'où il suit que l'entendement n'a pas quatre formes essentielles et originaires, mais une seule, et que celle-ci même se réduit à une idée unique, c'est-à-dire à l'idée de l'être. En effet, on peut appliquer et Rosmini applique aux divisions de la catégorie de la modalité la même réduction qu'il a opérée sur les quatre catégories fondamentales, et à ce nouveau pas de la critique, la réduction se fait au profit de l'idée de possibilité sur les idées d'existence et de nécessité, tandis qu'auparavant elle s'était faite, au profit de la modalité, sur la quantité, la qualité et la relation. Pourquoi au profit de la possibilité et non de l'existence ou de la nécessité? Parce qu'on ne peut concevoir l'existence réelle d'un être sans penser son idée ou la détermination idéale qui lui correspond, ou, ce qui est la même chose, son rapport à l'être indéterminé, ou enfin sa possibilité logique, sa possibilité comme l'objet de l'entendement.

Que si, au contraire, on parle de l'existence en général, alors elle n'est autre chose que l'être indéterminé ou pos-

sible et partant la ***possibilité*** demeure en possession du premier rang. Quant à la nécessité, elle ne peut le lui disputer, et l'on s'en convaincra si l'on considère que nous ne sommes pas forcés de l'appliquer à tous les êtres réels qui tombent sous notre pensée, et ensuite que si elle fait partie des caractères de toute idée, cela tient à ce qu'elle est inséparable de la possibilité logique de son objet ; par conséquent elle suit logiquement la possibilité et ne la précède pas. Ainsi donc la possibilité, ou l'être possible et indéterminé, est la forme première que supposent avant eux et à laquelle se réduisent tous les éléments formels de la connaissance.

On connaît ce que Kant appelle les trois idées de la raison ou forme de l'absolu ; ce sont les conceptions des trois réalités ou des trois objets fondamentaux de la science, le moi, le monde et Dieu, considérés dans leur totalité respective. Rosmini remarque que trois absolus sont impossibles, que l'âme humaine et l'univers n'ont une existence en soi et absolue que dans un sens subordonné et relatif; que, par conséquent, il n'y a qu'un seul absolu, c'est-à-dire l'Être des êtres ou Dieu.

Mais autre chose est, suivant lui, l'idée de cet être réel, idée que nous déterminons par nos moyens de connaître ainsi que celle de tout autre objet, et autre chose, la forme universelle de notre connaissance ou l'idée première où nous voyons pour ainsi dire tout ce que nons concevons. Tout objet de notre intelligence est pensé par cette forme et dans cette forme, et toutes les déterminations abstraites, qui n'en dérivent pas directement, nous sont fournies par les sens ; les formes pures de la sensibilité, ou le ***temps et l'espace*** que Kant pose également ***a priori*** sont réduites par Rosmini aux éléments dérivés des sens.

L'examen des questions que ces objets soulèvent est entrepris par Rosmini dans les parties suivantes de son travail. Nous ne nous y arrêterons pas maintenant. Qu'il nous suffise seulement de savoir que cet examen lui sert à confirmer son opinion fondamentale sur la répartition de la connaissance entre une forme unique et la matière multiple que les sens lui fournissent.

Enfin une critique non moins capitale que Rosmini adresse à Kant regarde la subjectivité de ses éléments formels de la connaissance. A cause de ce caractère qui frappe également

les formes pures de la sensibilité, les catégories de l'entendement, les schèmes, les concepts et enfin les idées de la raison, le monde intérieur et extérieur, l'univers et Dieu perdent leur réalité ou flottent incertains dans les nuages de la philosophie critique entre l'être et le néant. Voilà le dernier et le plus grand reproche que Rosmini adresse à Kant. La suite de son ouvrage est précisément consacrée à substituer un idéalisme objectif à l'idéalisme subjectif de ce philosophe.

Dans le second volume du *Nouvel Essai* (5e édition) Rosmini, après avoir rappelé les progrès que la question de l'origine des idées doit au génie de Platon et de Leibnitz, et aussi le profit qu'elle a tiré indirectement des études de Reid et de Stewart, résume ainsi son jugement sur les mérites de Kant :

« Kant qui vint après eux (après Platon et Leibnitz), donna « une analyse plus consciencieuse et plus profonde des con« naissances et trouva qu'elles résultent de deux éléments, « dont l'un se réduit au sensible, et l'autre ne peut pas s'y « réduire; l'un vient donc des sens et l'autre doit nécessaire« ment avoir son origine au-dedans de nous. Il a donné « justement au premier le nom de matière et a appelé le « second forme de la connaissance. Il n'a pas admis que les « idées existent en nous toutes formées dès notre naissance, « ainsi que l'a fait Platon, ni que nous en portions en nous« mêmes les traces, ainsi que le prétend Leibnitz ; il n'ad« met d'inné que l'élément formel de nos idées, de sorte « qu'en toutes il y a quelque chose qui vient de l'activité de « l'esprit et quelque chose qui n'en vient pas. Ce fut là un « progrès considérable pour la philosophie. Mais il restait « à opérer encore une simplification; il restait à réduire à « la moindre quantité possible cette *partie formelle* de la « connaissance dont on avait reconnu l'existence primitive « et naturelle en nous, de ce principe enfin déposé par les « mains du Créateur dans nos âmes comme la semence « d'une plante immense et féconde.

« Voici donc le problème que la philosophie doit résoudre « après les efforts de Kant : il faut trouver l'élément mi« nime de la connaissance, ou bien la lumière qui rend « l'âme intelligente et partant propre aux opérations intel« lectuelles.

« Kant n'a pas trouvé cet élément minime; il a trop
« étendu la forme de la connaissance; au lieu de la déduire
« d'un principe unique, il l'a brisée en un grand nombre
« de formes indépendantes... Il ne s'est pas aperçu qu'il n'y
« a rien dans les données des sens qui puisse appartenir à la
« connaissance formelle, et que toutes les formes qu'il at-
« tribue à l'entendement et à la raison se réduisent à une
« seule forme et à la plus simple de toutes, c'est-à-dire à
« celle de la *possibilité* ou de *l'idéalité*.

« N'étant pas parvenu à cette grande simplification, le pen-
« seur de Kœnigsberg n'a pas eu l'avantage de connaître la
« nature de la vraie et unique forme dont l'objectivité, la
« supériorité, l'indépendance et l'indétermination assurent
« l'existence inaltérable. Partant Kant n'a pas fourni une
« base solide à la science, à la vérité et à la certitude.

« Voilà ce que nous croyons avoir démontré, et nous
« étions obligé de le faire. Car voulant continuer l'œuvre
« des philosophes qui nous ont précédé... nous devions
« accepter et nous approprier les deux vérités qu'ils ont
« mises en lumière, à savoir : 1° qu'il faut distinguer la
« partie formelle de la partie matérielle de la connaissance;
« 2° que la partie formelle est la seule qui nous soit fournie
« par notre nature.

« Enrichi par cet héritage, nous devions nous efforcer
« de déterminer la partie formelle de la connaissance, dé-
« termination qui leur a échappé, et nous devions nous
« garder, avec tout le soin possible, de confondre avec elle
« quelque partie de la matière de la science; nous devions
« même nous efforcer d'obtenir la partie formelle de la
« connaissance dans son essence la plus pure et la plus sim-
« ple, et de la distinguer de ses applications. Or, nous avons
« fait cette recherche et nous avons obtenu ce résultat : que
« la partie formelle de la conscience, dans son état primitif
« et originaire, consiste dans l'intuition unique, naturelle et
« permanente de l'être possible. »

Ceux qui se sont formalisés en rencontrant dans les livres de Rosmini des expressions peu respectueuses et presque injurieuses pour le grand philosophe de Kœnigsberg, trouveront, s'ils sont équitables, dans le passage que nous venons de citer, de quoi calmer leur indignation. Car si, ailleurs, Rosmini appelle Kant ***un grand sophiste***, ou autrement, ici il témoi-

gne pour lui la plus grande admiration et n'aspire à rien moins qu'à être son continuateur. Ce passage est, si nous ne nous trompons, la preuve irréfragable de la sincérité profonde du philosophe italien, de son amour pour la philosophie moderne et pour le progrès intellectuel autant que de sa persuasion de pouvoir concilier dans un nouveau système la science des temps nouveaux avec les traditions de l'antiquité et les principes immortels du christianisme.

CHAPITRE III.

SOMMAIRE. — Suite de l'analyse du *Nouvel Essai* sur l'origine des idées. — Partie dogmatique. — Réduction de toutes les idées à l'idée de l'être. — Analyse de cette idée. — Ses caractères, son origine. — Comment elle se détermine. — Rôle du sentiment dans la connaissance. — Forme et matière des idées. — Solution générale du problème de leur origine. — L'idée selon Rosmini et l'idée suivant Platon et les réalistes du moyen âge. — L'entendement et la raison. — La perception extérieure et la connaissance de Dieu. — Questions de la certitude et du criterium de la vérité, de la nature et des causes de l'erreur.

Nous venons de résumer la partie historique et critique du *Nouvel Essai*; abordons-en maintenant la partie dogmatique, c'est-à-dire celle qui contient la doctrine de Rosmini sur la connaissance. Elle embrasse : 1° l'origine de l'idée de l'être; 2° l'origine de tous les concepts par le moyen de cette idée; 3° la perception de la réalité intérieure et extérieure; 4° la connaissance de Dieu.

Parcourons successivement ces points, et d'abord constatons la présence de l'idée de l'être dans toute idée et observons sa nature.

Quand l'abstraction sépare de l'idée que nous avons d'un objet toutes les qualités déterminées, il ne reste plus dans l'esprit que la pensée d'un être; cet être est indéterminé, mais c'est un être et on ne saurait le confondre avec le néant. Car on peut penser de cet être qu'il est, ou qu'il est

possible, tandis qu'on ne peut rien penser du néant. L'existence indéterminée qui lui reste lorsque vous en avez ôté toutes les déterminations, est la condition de tout ce qu'il devra posséder pour exister comme être réel, ou de tout ce qu'on pourra lui attribuer sous ce point de vue. « Ainsi pre-
« nons pour exemple, dit Rosmini, l'idée concrète d'un ami,
« de mon ami Maurice. Si je retranche de cette idée ce
« qu'elle a de propre et d'individuel, ce n'est plus l'idée de
« mon ami qui me reste ; la partie la plus chère en est sépa-
« rée. Ce qui s'y trouve encore n'est plus que l'idée com-
« mune d'un homme. Mais après cette première abstrac-
« tion j'en fais une autre et j'élimine les qualités propres de
« l'homme. Par cette seconde opération de mon esprit,
« l'être auquel je pense, n'est déjà plus un homme ; car il
« n'a plus ni raison, ni liberté, éléments constitutifs de la
« nature humaine ; l'idée qui me reste est une idée plus gé-
« nérale ; c'est l'idée d'un animal; continuant pour ainsi dire
« à disséquer cette idée et à la rendre plus abstraite encore
« par le retranchement des qualités qui appartiennent en
« propre à l'animal, que me reste-t-il? L'idée d'un corps
« privé de sensibilité et doué seulement de vie végétative.
« Séparons-en aussi par la pensée toute espèce de végéta-
« tion et fixons seulement notre attention sur ce qu'il y a de
« commun entre ce corps et les minéraux, notre idée de-
« viendra alors l'idée d'un corps en général..... Enfin ne
« regardons même pas à ce qui constitue le corps, et nous
« verrons cette idée se changer en celle d'un être en général.
« Or, dans toutes ces différentes abstractions mon esprit
« s'est toujours occupé d'un objet, il a toujours opéré sur
« l'idée d'un objet, quoique cette idée soit devenue de plus
« en plus universelle, et même à la fin, la plus universelle
« de toutes. » Arrivée au dernier degré l'abstraction ne peut plus avancer sans tomber dans le néant. L'idée de l'être est donc la plus universelle de toutes ; c'est celle qui reste après le dernier effort de l'abstraction, c'est celle au delà de laquelle la pensée n'est plus possible. 7

On remarque ainsi que d'un côté nous la retrouvons par l'abstraction au fond de toute pensée et par conséquent comme antérieure à ses autres éléments, et que d'autre part elle survit, après la dernière abstraction, à tout autre concept. Elle n'a donc pas besoin, pour être conçue, d'aucune

autre idée, et elle est le fondement de toutes les autres. Elle est intelligible par elle-même et toutes les autres sont intelligibles par elle. (V. pages 22 et 23 du second volume du *Nouvel Essai*, cinquième édition.)

Pour remonter à l'origine de cette idée il faut bien en fixer la nature et les caractères.

L'idée de l'être n'est pas celle d'une existence individuelle, réduite par l'abstraction à la seule réalité, mais celle d'une possibilité et même de la possibilité en général. C'est la possibilité et non la réalité qui nous reste de l'idée d'un être que nous avons conduit, par l'abstraction, au dernier degré de la simplicité. Car je puis supprimer son existence actuelle et il me restera encore l'idée de sa possibilité. L'idée de l'être est donc la même chose que l'idée de l'être possible. L'analyse y découvre trois éléments : 1° l'être; 2° la possibilité; 3° l'indétermination, mais ces éléments sont tellement liés entre eux et ils se supposent si bien réciproquement, qu'il est impossible de les séparer les uns des autres et de l'idée elle-même sans la détruire. Car la possibilité que nous trouvons dans l'idée de l'être se rapporte à l'être, et l'être que nous pensons en elle est indéterminé.

Les caractères de cette idée sont bien plus nombreux que ses éléments, les voici.

Elle est objective. Car c'est l'idée de l'être considéré en soi et d'une manière absolue, indépendamment de tout rapport à nous-mêmes ou aux choses sensibles.

Elle est l'essence même de l'idéalité, et elle diffère des choses senties comme le possible diffère du réel; elle renferme la possibilité des choses qu'on entend par elle; tandis que les choses n'en sont que des limitations.

Elle est simple; car elle n'a rien de concret, de divisible, ni de corporel, elle n'est que l'idée de l'être.

Elle est une et identique, car l'être que nous pensons dans l'idée universelle de l'être ou même dans une autre idée, est toujours identique à lui-même; il n'est ni multiple, ni variable comme les êtres réels qui s'y rapportent et dont il est le type et la raison commune.

Elle est universelle, car elle est l'idée de l'être qui s'étend à tous les êtres possibles et qui en contient la possibilité logique.

Elle est nécessaire, parce que l'être qu'elle contient étant

la possibilité logique, et cette possibilité absolue ne pouvant aucunement se transformer dans son contraire, il s'ensuit qu'elle ne peut pas être autrement.

Elle est éternelle et immuable, parce que notre intelligence est dans l'impossibilité de se représenter un changement ou une limite de temps dans l'être qu'elle a conçu comme possible.

Elle est indéterminée, parce que si l'universalité des autres idées se mesure sur les degrés de leur indétermination, celle qui est la plus universelle de toutes est nécessairement aussi la moins déterminée, la plus abstraite, la plus illimitée.

Les caractères de l'idée de l'être étant fixés, nous pouvons maintenant en chercher l'origine.

Cette idée peut moins que toute autre être confondue avec une image ou avec une sensation. Les produits médiats ou immédiats des sens ont précisément les caractères les plus opposés à ceux que nous venons de signaler dans l'idée de l'être, et chacun d'eux peut servir à démontrer que cette idée ne peut en aucune manière avoir son origine dans les sensations. Ainsi l'être aperçu dans l'idée dont il s'agit est objectif, c'est-à-dire existant en soi et indépendant de nous tandis que la sensation est subjective. Ce même être n'est que possible et idéal, tandis que la réalité sensible agit sur nos organes et produit sur notre âme des modifications. Il est simple, et inétendu et la sensation se rapportant aux organes est liée avec le composé et l'étendue. Il est un et identique, tandis que la sensation est variable et multiple. De cette comparaison que le philosophe italien prolonge en parcourant les catégories opposées du nécessaire et du contingent, de l'immuable et du changeant, de l'universel et du particulier, de l'indéterminé et du déterminé, il tire la conclusion que l'idée de l'être ne peut venir des sensations, ni avoir son type dans aucune réalité sensible. Il n'est pas vrai, selon Rosmini, que la sensation, dépouillée de toutes les déterminations particulières qu'elle contient, renferme encore l'existence indéterminée, et que cette existence s'y trouve comme un dernier résidu après le travail de l'analyse et de l'abstraction. Selon lui, la sensation, dépouillée de tout ce qui est particulier et déterminé, ne contient plus rien, n'est plus rien. Elle est particulière dans tous ses éléments.

Il applique le même raisonnement au sentiment de moi

et de notre existence individuelle et soutient que l'idée de l'être est nécessaire pour nous former la conception du moi comme pour nous procurer l'idée de la réalité extérieure loin de les supposer.

Rosmini a aussi facilement raison de la réflexion de Locke que de la sensation et du sentiment. Si la réflexion à laquelle le philosophe anglais ramène une grande partie de nos connaissances n'opère que sur les produits des sens, elle ne peut pas nous donner ce qu'ils ne contiennent pas. Mais les sensations et les sentiments n'ont rien parmi leurs termes qui ressemble à l'idée de l'être indéterminé et sans limites ; donc la réflexion ne peut expliquer cette idée. On ne peut pas non plus supposer qu'elle se produise en nous dans notre premier acte de perception intellectuelle, car pour cela il faudrait admettre ou qu'elle est créée en nous par Dieu lui-même à ce moment, et à l'occasion des premières sensations, ou bien que l'âme la fait sortir de son propre sein. La première opinion nous ferait retomber dans l'hypothèse des Arabes qui croyaient que l'intellect agent fût séparé de nous et agît en nous par une opération supérieure et universelle; la seconde nous ramènerait au kantisme. Or, le sujet pensant ne peut absolument produire de son fonds l'idée de l'être universel, il n'a rien qui lui ressemble ; sa particularité, sa contingence, sa réalité et ses limites sont opposées aux caractères de l'objet le plus général de notre pensée. Notre esprit d'ailleurs a la conscience de voir et non de produire l'idée dont il s'agit. Elle est devant lui et elle en demeure indépendante comme l'étoile du firmament est indépendante du regard de celui qui la contemple. (Vol. II, p. 56.)

Si donc l'idée de l'être nous est si nécessaire que sans elle nous ne pouvons nous former aucune autre idée, si d'ailleurs elle ne vient pas des sensations, ni des sentiments, ni de la réflexion, si elle n'est ni créée par Dieu, ni émanée de notre âme, il faut bien admettre qu'elle soit innée, de sorte que nous naissions avec la présence et l'intuition de l'être, quoique nous ne nous en apercevions que fort tard.

Voilà l'origine de l'idée de l'être établie; il s'agit maintenant de savoir comment toutes les autres idées en dérivent.

Rosmini procède de quatre manières différentes dans cette recherche : 1° en faisant l'analyse des éléments renfermés dans chaque idée ; 2° en partant des facultés qui les produi-

sent; 3° en expliquant plus spécialement la formation de l'entendement et de la raison; 4° en classant les idées et en rendant compte de toutes leurs divisions.

L'analyse des éléments renfermés dans toute idée prouve que l'idée de l'être en est le principe commun. Car toute conception se rapporte à un objet, partant à une détermination possible de l'être, à une limitation quelconque de la possibilité universelle. Il y a donc en elles un élément général et invariable, c'est l'idée de l'être, et il y a un élément variable et spécial; ce dernier vient des sensations. L'un est leur forme unique, l'autre leur matière multiple. Que la matière des idées vienne des sensations, on ne peut en douter, si on considère que les déterminations qu'elle contient ont précisément dans les réalités sensibles leurs termes correspondants, et que par les idées nous ne faisons que nous les représenter, que les voir dans leur type abstrait et commun. Cette distinction nous aide même à comprendre la vraie signification de l'adage des scolastiques, que ***rien n'est dans l'entendement qui n'ait été d'abord dans le sens.*** Il faut l'entendre d'accord avec saint Thomas et dire que tout ce qui se rapporte à la matière de nos connaissances a une origine sensible, tandis que leur partie formelle appartient en propre à l'entendement.

Du reste si l'on demande à Rosmini ce qu'il entend par matière ou partie matérielle de la connaissance, il répond que c'est ***tout mode de l'être*** et ne réserve pour la forme que l'***être seul;*** de sorte qu'il tient réellement ce qu'il a promis au commencement de sa recherche, c'est-à-dire de n'admettre au-dessus et en dehors de l'expérience que le moins possible. Il n'y a pas d'idéaliste qui fasse à l'expérience une plus large part et qui réduise à de moindres proportions l'élément ***a priori*** de son système.

L'examen des facultés qui produisent les idées conduit au même résultat. Car ces facultés sont, avant tout, la perception intellectuelle et la réflexion; par la réflexion, nous séparons et unissons les idées, nous nous formons les idées des rapports, et non les idées des objets; l'analyse et la synthèse suivent la réflexion, et contribuent, avec l'abstraction et l'universalisation, à modifier et à étendre nos conceptions en mille manières. Mais il faut d'abord que les idées des objets soient conçues. Or, nous commençons

par les concevoir d'une manière concrète, en affirmant l'existence des choses réelles ou sensibles, ensuite, nous les détachons de l'affirmation à laquelle elle se trouvent unies, et nous les pensons dans leur essence pure et universelle. Le premier de ces actes, ou le jugement par lequel nous affirmons l'existence d'un être, contient deux éléments, l'affirmation et l'idée de cet être, car cette idée, avant d'être abstraite et considérée en soi, est rapportée à l'être individuel et sensible qui tombe sous notre expérience, et comme limitée par lui. C'est en ce sens, et sous cette condition seulement, qu'on dit qu'une idée est concrète et particulière, car autrement toute idée, considérée en elle-même est abstraite et universelle. Séparons dans le jugement par lequel on affirme l'existence d'un être sensible, ou, ce qui est la même chose, dans la perception intellectuelle de cet être, l'affirmation, la chose sensible et son idée, et cette idée rendue à elle-même, ou séparée du réel, n'est plus qu'une détermination possible de l'être en soi, et partant une détermination universelle, susceptible d'applications infinies. Mais si je puis par l'abstraction séparer l'idée de son rapport au réel ou du jugement qui la rattache au réel, pour la considérer en elle-même, il ne s'ensuit pas que, par cette opération, je la rende universelle, et qu'abstraire et généraliser soient la même chose. L'universel est une qualité commune et profondément inhérente à toute idée ; l'abstraction contribue à le faire paraître, comme elle concourt à manifester tous les autres caractères de nos conceptions, mais elle ne le crée pas. La faculté de généraliser ou de former l'universel est la même chose que la faculté de produire les idées ; c'est la faculté de voir les déterminations possibles de l'être, tandis que l'abstraction est une opération qui en change les formes et les modes.

C'est à la faculté de l'universel que nous devons la connaissance des espèces, et à l'abstraction celle des genres. A l'origine, toute idée ou tout universel est une espèce ; le genre ne vient qu'après et se forme par abstraction. L'idée ou l'espèce est aussi l'essence idéale ou le type idéal des choses. Car il ne peut y avoir pour un être d'une classe donnée, qu'une seule manière d'être parfait, et c'est dans son essence et dans son espèce que le principe de cette perfection doit se trouver. Car si deux manières d'être parfait étaient possibles pour un même être, il devrait nécessaire-

ment se rapporter lui-même à deux conceptions primitives, à deux types, à deux idées, et enfin à deux espèces.

Ainsi donc c'est à l'idée qui constitue la perfection idéale d'un être qu'il faut réduire toutes celles qui le représentent accompagné de quelque défaut. Les dernières ne sont que la première après un retranchement quelconque qui la rend imparfaite.

L'idée de l'espèce est donc en même temps l'idée du type et de la perfection idéale. Elle est une dans son essence, mais à son unité s'allie une variété infinie, car à sa perfection sont subordonnées toutes les idées qui représentent l'être dont il s'agit dans ses différents états de moindre perfection ou d'imperfection (page 82, vol. II).

Voilà donc le platonisme rétabli dans la science, et Rosmini a lui-même soin de rappeler que cette doctrine descend en droite ligne des enseignements du grand philosophe d'Athènes.

Les *idées* de Rosmini ont en effet de grands traits de ressemblance avec les *idées platoniciennes*, car elles sont, comme elles, objectives, nécessaires, éternelles, supérieures à la réalité sensible et phénoménale, en un mot, des déterminations de l'être en soi. Limitations de l'être idéal elles participent à tous les caractères que nous y avons découverts. Mais c'est précisément dans ce principe de leur unité qu'il faut chercher la différence qui les sépare des idées de Platon. Pour le philosophe grec, le bien ou l'être absolu, dont elles font partie, est en même temps la suprême réalité, et les idées qui en participent et y trouvent leur centre commun, ne sont en définitive que des aspects et des déterminations diverses de son essence, tandis que pour le philosophe italien, l'être idéal ou possible, auquel elles se rapportent, n'est que la forme de toute intelligence, forme absolue, il est vrai, forme universelle et nécessaire, mais en même temps restriction de l'être, et non l'être même dans son absolue unité, ni dans sa substantialité ou réalité. D'un côté, Rosmini ramène toutes les idées à l'être idéal ou intelligible, et d'un autre côté, il oppose cet aspect ou, comme il l'appelle, cette forme de l'être à la réalité qui, suivant lui, ne nous est donnée que dans le sentiment. Pour lui le réel, c'est le sensible, et l'idéal n'est que le possible, quoique le réel et le possible trouvent cependant leur unité

dans l'être, car ils n'en sont que deux modes ou deux formes diverses. La raison principale de cette distinction, qu'il faut suivant lui, maintenir invariablement entre le sensible et l'intelligible, c'est que l'un ne renferme pas en lui-même sa propre raison ou l'unité de son espèce ou sa possibilité logique ; tandis que l'autre n'agit pas, ne produit pas de modifications directes dans l'âme. L'un opère comme une force, l'autre éclaire comme une lumière.

Rosmini croit donc au dualisme de la réalité et de l'idéalité dans la connaissance humaine, et il regarde comme impossible de transformer l'un de ces deux principes dans l'autre ; toute tentative de ce genre lui paraît même une source inépuisable d'erreurs ; elle conduit, suivant lui, à exagérer l'idéalisme, en prétendant mettre l'homme en communication directe avec la réalité absolue de Dieu, ou en identifiant, par une fausse unité, Dieu avec le monde. Car si les genres et les espèces que nous voyons dans les idées, au lieu d'être des déterminations de la vérité absolue, sont des déterminations de la substance divine, tous les êtres rentrent alors dans son sein, et ce réalisme exorbitant nous pousse à la négation des substances individuelles ou à leur confusion avec l'être universel.

C'est pour cela que Jean Scot, précurseur d'Amaury de Chartres et de David de Dinant, a été, par son réalisme, le père du panthéisme qu'ils ont embrassé. Pour Jean Scot, l'universel est Dieu, et Dieu est l'essence des choses ; pour Amaury de Chartres, les idées créent et sont créées, ce qui fait de Dieu la réunion des choses finies en même temps que leur principe ; enfin, pour David de Dinant, Dieu est la matière des choses, et cette proposition, que saint Thomas qualifie d'insensée, est due précisément à l'identification de l'idéal et du réel, au principe erroné d'un système qui commence par attribuer la réalité aux idées, et qui déduit ensuite de l'unité et de l'infinité des idées toute chose finie et individuelle.

Voilà dans quels excès l'on tombe, lorsqu'on ne maintient pas avec fermeté la distinction de l'idéal et du réel, et qu'on entend le platonisme comme une doctrine qui place dans les idées l'essence réelle et unique des choses au lieu d'y voir simplement leur essence intelligible ou leur modèle (*esemplare*) ; ainsi entendue, et Rosmini croit que c'est

ainsi que Platon lui-même l'a comprise, l'idée demeure parfaitement distincte des choses sensibles qui en sont les copies. (Voir l'ouvrage intitulé : ***Aristotele esposto ed esaminato***, dans la préface.)

Ne voulant pas, autant que possible, mêler notre jugement à cette exposition et nous proposant, avant tout, de saisir la suite et l'enchaînement des pensées des philosophes italiens, nous n'insisterons pas sur l'oubli dans lequel Rosmini semble tomber relativement à la ***participation*** ou ***metexis*** platonicienne, dont la portée est beaucoup plus grande que le rapport de modèle à copie, employé par le philosophe grec dans le ***Timée***, pour déterminer l'action divine dans la formation du monde. Nous ne nous préoccupons pas de relever ici les inexactitudes historiques de Rosmini ; ce qui nous importe, c'est de faire comprendre sa pensée sur l'être idéal et les idées.

Le philosophe italien remplace souvent les mots, ***être idéal***, par les mots ***être initial***, et il appelle parfois du même nom les idées en les opposant aux réalités qui sont la limite de notre sensibilité, et le terme dans lequel s'achève la manifestation de l'être ; de sorte que il y a entre l'être idéal et l'être réel, l'unité commune de l'être et le rapport du principe à son application. L'idée est l'être initial, parce qu'elle est ***l'espèce*** ou ***l'essence universelle*** d'une classe d'objets, chose à la fois plus grande et moins complète que l'individu réel : infiniment plus grande, parce qu'elle est le principe qui sert à former et à comprendre tous les individus possibles de cette classe; et moins complète, parce qu'il lui manque cette activité substantielle qu'un individu nous communique dans les modifications de notre sensibilité. Parmi les idées, est aussi l'idée de l'individu, mais l'idée de l'individu ajoutée à celle d'une espèce quelconque, ne la fera jamais passer de l'état ou de la forme de l'idéalité, à l'état ou à la forme de la réalité. On a tout dit enfin, quand on a dit que le réel est senti comme limite de la sensation et de l'activité de nos sens, et que l'être idéal nous est donné comme un objet de contemplation ou d'intuition et rien de plus.

C'est ici, ce nous semble, le lieu d'observer la différence qui existe entre Rosmini, Galluppi et Kant, dans l'emploi et la signification du mot ***objet***. Pour Galluppi, comme pour

toute l'école expérimentale, l'objet est ce qui est donné dans l'expérience externe, ce qui est susceptible de lui être rapporté sous les conditions d'unité et d'individualité. Selon Kant, l'objet est sans doute opposé au sujet, mais il ne nous apparaît ainsi que parce qu'il est une représentation de notre entendement, ou *noûmène* opposé au *phénomène* et à la sensation; Kant reconnaît bien à l'esprit la faculté de penser les choses *en soi*, hors de nous, et comme réalités indépendantes, mais il ne nous accorde pas la perception de ces réalités et nous laisse, à cet égard, éternellement suspendus entre l'affirmation et la négation. Kant admet enfin qu'on considère la vérité en soi comme un objet supérieur à la réalité intérieure et extérieure ; mais comme il réduit aussi cet objet suprême à une représentation mentale, il s'ensuit que le vrai aussi bien que le réel n'a, dans sa philosophie critique, qu'une objectivité apparente, et que tout est réellement subjectif à son point de vue.

Pour Rosmini l'objet n'est ni la chose sentie, ni un être fini quelconque considéré en soi comme substance ou comme cause et indépendamment de la vérité idéale. Il n'y a rien de sensible suivant lui qui ne soit réel et en même temps il n'y a rien de sensible ou de réel qui existe proprement en soi; ce que nous appelons le sensible ou le réel est un terme moyen entre notre sensibilité et l'être idéal qui en est la raison et le type. D'un côté, il participe à l'existence et aux modifications du sujet sentant, il est relatif à lui, il est la limite de son activité et de sa passivité; de l'autre, il dépend de l'idée qui en est la règle et la condition supérieure dans l'être universel. De sorte qu'il n'y a pas de réalité sensible qu'on puisse vraiment considérer en soi; la considérer ainsi n'est que la rapporter à son idée, la regarder dans l'idée.

Ainsi l'être idéal est la même chose que l'objet de l'entendement; cet objet nous est donné et nous n'avons aucune prise sur sa nature et sa portée. La condition de notre intelligence à son égard est donc une *réceptivité*. L'observation établit cette proposition, car non-seulement nous ne pouvons rien sur la vérité par les actes de notre volonté libre, mais nous n'en formons pas nous-mêmes la première connaissance par le jugement. Le jugement opère, sans doute, un rapprochement entre l'idée de l'être et les choses senties, il affirme bien leur rapport, mais il ne le crée pas,

ni n'en produit les termes. L'idée de l'être est donc d'abord aperçue dans une intuition primitive; elle est donc présente à notre esprit, elle nous éclaire et sa clarté crée notre premier acte intellectuel, et même notre faculté d'entendre.

Cette intuition, ou cette vision n'est point passive à la manière des sensations, car elle n'est pas le produit d'une action extérieure ; mais elle n'est pas non plus un effet de notre nature; notre *réceptivité* se rapporte, dans ce cas, à l'objet intelligible et à sa présence, il faut donc admettre en nous un sens intellectuel *sui generis* qui lui correspond.

Ce sens, fort différent des sens corporels et tout à fait spirituel, est comme un œil toujours fixé sur l'être idéal indéterminé; il voit s'y dessiner, pour ainsi dire, les types et les essences intelligibles de tous les objets, à mesure que les sensations lui en fournissent les occasions. Ce champ immense de l'être est d'abord comme un tableau sans figures et sans caractères; mais ils s'y produisent à la suite de l'expérience ou plutôt de l'exercice de la sensibilité.

Voir l'être, le voir d'abord indéterminé, ensuite déterminé par son rapport aux sensations; en d'autres mots, saisir le premier concept ou le premier objet, et par lui tous les autres, voilà les fonctions de l'entendement et de la raison; par elles s'expliquent l'unité et la variété de toute la connaissance. *L'entendement* (ou *intellect*) nous en donne le principe (l'idée de l'être), la *raison* le détermine et l'applique; c'est elle qui unit la matière à la forme de la connaissance, qui produit les perceptions intellectuelles et les jugements, éléments et conditions des raisonnements et partant de la science.

Tel est le rapport de l'entendement et de la raison suivant Rosmini; il est précisément l'inverse de celui que l'école allemande, à partir de Kant, reconnaît entre ces deux facultés. Car pour Kant, la raison occupe le sommet de la hiérarchie des fonctions intellectuelles; c'est elle qui a la prétention de connaître la vérité en soi et de saisir l'absolu dans la triple sphère du moi, du monde et de Dieu. C'est elle aussi que la critique déclare impuissante en constatant ses antinomies, tandis que l'entendement ne fait que subir les conséquences de sa condition et de ses lois; uni à l'expérience, son rôle est de nous en représenter les objets. Pour Rosmini, au contraire, l'entendement est doué de cette vision

transcendentale que Kant refuse à la raison, et la raison n'est que l'entendement lui-même considéré dans son rapport à l'expérience et comme source de raisonnement. Nous ne suivrons pas Rosmini dans sa classification des intellections, qu'il divise en *perceptions intellectuelles*, *idées proprement dites*, ou idées isolées des jugements primitifs qui les contiennent, et *modes des idées*. En étudiant sous cet autre point de vue le problème des idées, il arrive à la même conclusion que plus haut, et ce qu'il nous offre ici de nouveau, c'est-à-dire l'analyse particulière des idées spéciales de substance, de cause, de corps, d'esprit, d'espace et de temps, entre trop dans le détail de l'idéologie pour que nous puissions nous en occuper.

Nous ne ferons aussi qu'indiquer sa division des idées en pures ou indépendantes de toute matière, et non pures ou mêlées de forme et de matière. Les idées pures ne peuvent être que les éléments et caractères intrinsèques de l'idée de l'être que nous avons analysés plus haut ; telles sont les idées d'unité et des nombres, de possibilité, d'universalité, de nécessité, d'immutabilité, d'absolu, auxquelles il faut ajouter les idées universelles de substance et de cause. Car les qualités et les actes des choses sensibles supposent l'être en soi, et la substance et la cause ne sont toujours que l'être en soi envisagé sous ce double point de vue et en ce double rapport. (Section v^e^, partie IVe, chapitre IV, article 5.)

A l'idée pure de l'être considéré dans d'autres relations se rattachent également les idées de vérité, de justice et de beauté, de sorte que c'est de l'être même et du fond de son idéalité qu'émanent les principes de la logique, de la morale et de l'esthétique ; et en effet la bonté morale des actions comprend la conformité de notre volonté aux lois du vrai ou à l'idée, et le beau contient aussi le vrai comme sa condition première ; de sorte que le beau, le bien, le vrai dérivent en définitive de l'idée comme de leur source et demeurent, quant à leur pure essence, complétement distincts du réel qui s'y rapporte avec des degrés infinis de fidélité ou d'inexactitude.

La logique a d'ailleurs pour base l'idée pure de l'être encore pour une autre raison, puisque les principes du raisonnement s'en déduisent. Et, en effet, l'intuition de l'être étant donnée, on s'explique l'existence en nous du

principe d'identité et de contradiction, car ce principe ne contient rien de plus que l'être, son identité avec les autres caractères que nous y avons notés, et son rapport à l'esprit qui le conçoit et l'affirme d'une part, et qui d'autre part repousse son contraire et ne peut pas confondre l'un avec l'autre. Et quant aux principes de causalité et de substantialité, après avoir réduit leurs éléments aux idées universelles de substance et de cause et aux idées opposées d'accident et d'événement possible, ils ne s'expliquent pas moins en montrant que ce sont des applications de l'idée de l'être.

Les idées dont nous venons de parler sont universelles et pures, mais la classe la plus nombreuse d'idées est celle que Rosmini rapporte à la matière de la connaissance ou aux déterminations sensibles. Il est indispensable de s'y arrêter parce qu'elle se rattache à la question importante de la perception. Comment Rosmini explique-t-il la connaissance de la réalité intérieure et extérieure, du moi et du monde? Quel usage fait-il de l'intuition de son être idéal et des sensations pour en rendre compte ? Voilà ce qu'il nous faut lui demander. La réponse à cette question est déjà contenue dans ce qui précède et surtout dans tout ce que nous avons dit sur le jugement synthétique, où s'unissent l'idée de l'être et les sensations. Nous n'avons ici qu'à compléter nos informations, avant de passer à la connaissance de Dieu dont nous n'avons pas encore parlé.

On a déjà pu s'apercevoir que Rosmini identifie la faculté de connaître avec la faculté d'entendre, et qu'il n'y a pas pour lui une opération de la pensée qui ne se ramène à l'intellection. La perception elle-même s'appelle toujours chez lui intellectuelle quand elle est une connaissance; car il en distingue de deux espèces, la perception sensitive et la perception intellectuelle. La perception sensitive n'est que la sensation avec son rapport au *terme sensible ;* nous disons *terme,* car dans la doctrine que nous examinons, l'objet appartient toujours à l'intelligence, il est toujours intelligible et jamais sensible. Pourquoi donc y distingue-t-on la perception sensible de la sensation ? C'est que, suivant notre philosophe, la sensation considérée en elle-même a un double aspect;

car si elle est *subjective* comme modification de notre être, elle est aussi *extra-subjective* ou *représentative* de quelque chose d'extérieur, en tant qu'elle enveloppe les qualités sensibles et les choses senties. Ce rapport de notre sensibilité avec ses *termes* ou ses *limites étendues* est le fait sur lequel s'appuie l'existence de la *perception sensitive*. Rosmini approuve Galluppi d'avoir observé et établi cette partie de la sensation et il aurait sans doute approuvé également Maine de Biran s'il avait connu ses écrits quand il composait le *Nouvel Essai*, car la distinction de l'élément affectif et de l'élément représentatif admis dans la sensation par le philosophe français répond exactement à celle du philosophe italien, avec cette différence cependant que celui-ci donne un nom et par là une consistance dans la science à ce qu'il y a d'ondoyant et de vague dans la signification du phénomène extérieur; car intermédiaire entre le sujet sentant et la réalité sentie, l'élément représentatif de la sensation n'est ni l'un ni l'autre, et il est l'un et l'autre ; c'est pour cela que Rosmini l'appelle *extra-subjectif*, réservant toujours l'appellation d'objectif à l'idée et à ses déterminations.

Après ces explications sur la perception sensitive et son rapport aux choses senties, nous pouvons passer à la perception intellectuelle. Cette opération est à la fois pour lui la *connaissance* et l'*intellection* de la réalité, suivant qu'elle est ou non accompagnée de réflexion ; mais au fond elle est composée des mêmes éléments essentiels. Ces éléments sont: 1° la perception sensitive; 2° l'affirmation de l'existence actuelle ; 3° l'idée de l'être. La première renferme la réalité et la renferme sous la seule forme dans laquelle elle nous est donnée, c'est-à-dire comme sensible; la troisième, ou l'idée, rend cette réalité intelligible, en devient la raison ou le principe, en se déterminant, pour ainsi dire, à son contact et en se transformant en idée de substance ou de cause. La seconde, ou l'affirmation, porte sur l'existence actuelle, ou, ce qui est la même chose, sur la synthèse de l'être et du phénomène, et produit la connaissance du réel, sous la condition et à la lumière de l'idéalité. Car, si d'un côté, l'affirmation d'un être senti porte sur la réalité sensible, d'autre part elle n'est possible qu'à la condition que l'intelligence

place cet être dans une classe quelconque de l'être en soi, ou en d'autres termes le considère comme une substance d'un genre donné.

Telle est la perception suivant Rosmini; qu'elle s'applique à l'esprit ou au corps, sa nature ne change pas, ses éléments constitutifs demeurent les mêmes. Si elle s'applique au corps, elle a pour terme sensible l'étendue concrète du corps propre ou des corps étrangers, accompagnée de l'activité et des apparences qui modifient nos sens; si elle s'applique à l'esprit, elle se rapporte au sentiment du sujet et à l'activité qu'il enveloppe; de sorte que la réalité intérieure et extérieure du moi et du non-moi, est toujours contenue dans le sentiment de l'un et de l'autre. Mais l'auteur de cette doctrine n'accorde pas, du moins dans l'ouvrage que nous examinons maintenant, que ce sentiment soit une connaissance; il n'en est qu'un élément indispensable, et pour le transformer en connaissance et en même temps en intellection, la médiation de l'idée et de l'idée de l'être possible est nécessaire.

Sur ce point important de la perception, Rosmini se sépare complétement de Galluppi, qui identifie, ainsi que nous l'avons vu, le sentiment et la connaissance directe et primitive de la réalité, et qui croit que le sentiment du moi ou la conscience, est une raison suffisante pour affirmer le sentiment du non-moi qui s'y trouve enveloppé. Rosmini, au contraire, entend que cette affirmation ne soit pas possible, sans les idées du moi et du non-moi, par conséquent sans l'intervention de l'idée de l'être dont elles sont des limitations.

Le philosophe de Roveredo se sépare non moins de Reid qui, après avoir distingué la sensation de l'affirmation de la réalité, regardait cette affirmation comme un fait instinctif et immédiat. Rosmini prétend qu'il s'explique par la médiation de l'idée; de sorte que la connaissance directe du réel et du concret, que l'observation patiente et fine du philosophe écossais avait soustraite à l'intervention hypothétique des idées représentatives, et constatée comme un fait, dont les plus illustres historiens de la philosophie lui font un grand mérite, est remise en question par la théorie de Rosmini. Nous ne pouvons examiner ici la différence qu'il y a, entre l'acte spontané de la perception, et l'opération réflé-

chie, par laquelle l'esprit s'en rend compte et en comprend l'essence, ce qui l'amène à découvrir l'idée ou la possibilité de la perception et à s'élever à la région de l'être idéal ou de la possibilité logique. Nous entreprendrions un travail trop personnel, et nous voulons tenir l'engagement pris de représenter le mouvement philosophique de l'Italie tel qu'il est en lui-même, sans y mêler nos opinions. Mais nous verrons tout à l'heure les objections qui ont été faites par les philosophes concitoyens de Rosmini, à une théorie qui identifie tout acte cognitif avec l'intellection, et subordonne toute *affirmation* à l'idée ou à l'intuition de sa propre possibilité logique. On verra aussi comment on a défendu, contre Rosmini, l'existence d'une connaissance directe du réel, et son indépendance de toute médiation idéale et abstraite.

Pour le moment voyons de quelle manière le philosophe de Roveredo arrive à l'existence de Dieu.

Pour démontrer l'existence de l'Être infini, il faut, on le sait, rendre raison de deux choses : 1° de l'idée de cet être; 2° du jugement par lequel on affirme la réalité de son objet. Quant à l'idée de Dieu, Rosmini en tire les éléments de l'idée innée de l'être possible, parmi lesquels sont, comme nous l'avons vu, l'unité, l'identité, la nécessité, l'éternité, l'immutabilité, l'intelligibilité absolue. Avec ces notions élémentaires on construit l'idée de l'Être infini, mais cette idée, quoique objective comme l'idée même de l'être dont on la tire n'est que négative et pour ainsi dire formelle. Car, aucune expérience directe ne nous présente la réalité de l'Être infini, ni ne la rend sensible ; par conséquent nous ne pouvons pas déterminer son idée comme celle des êtres finis par les données des sens. Elle est donc *indéterminée* et *négative*, et nous ne pouvons en diminuer l'obscurité que par les deux procédés de l'*élimination* et de l'*éminence*, c'est-à-dire en excluant de sa perfection tout ce qui peut la diminuer ou la limiter, et en concevant au contraire cette même perfection comme le principe unique et supérieur de toutes les essences et de toutes les réalités. Car, l'idée de Dieu n'est pas pour Rosmini, comme pour Malebranche, le premier intelligible, elle ne s'identifie pas avec l'être indéterminé, principe de la connaissance. Elle est, au contraire, la détermination absolue, conçue d'une manière négative.

Elle est l'unité de l'être, non plus limité à la forme de l'*idéalité* ou de la *réalité*, mais les embrassant toutes deux, ainsi que leur rapport. L'affirmation de cette unité absolue et dernière, condition inconditionnelle de tout ce que nous concevons par les idées, et de tout ce que nous percevons à la suite des sentiments, est un résultat de notre raisonnement, et d'une espèce d'*intégration* pour laquelle nous complétons la connaissance de l'idéal et du réel, et nous affirmons l'unité de leur principe. (Voir *la Logique* de Rosmini, page 234, — Turin, 1853.) Et, cependant, cette affirmation n'est pas arbitraire. Car, il est bien vrai que l'être idéal dans lequel nous voyons tout, n'est pas Dieu tout entier, mais, précisément parce qu'il nous apparaît comme une forme de l'Être, il en suppose la totalité et l'unité. C'est cette totalité et cette unité de l'être qui est Dieu; l'être idéal nous fournit une raison absolue pour en poser l'existence, il nous en impose la nécessité; et nous ne faisons que lui obéir lorsque nous jugeons que la vérité éternelle doit reposer sur un sujet non moins éternel, que les réalités finies dépendent de la réalité infinie, et qu'enfin l'idéalité et la réalité infinies constituent avec leur rapport, ou la bonté, l'unité de l'Être absolu. Le raisonnement, appuyé sur le principe de causalité ou de raison suffisante, nous sert donc légitimement à démontrer l'existence de Dieu. (Voyez les pages 127, 128, 143 et suivantes du troisième volume du *Nouvel Essai*, 5e édition, et l'abrégé intitulé : *Sistema filosofico*.)

Tel est le procédé par lequel Rosmini a entendu établir l'existence de Dieu. S'il n'échappe pas aux reproches de ceux qui croient impossible, et avec raison selon nous, une démonstration de l'absolu, parce qu'ils pensent que l'intuition de cet être est la condition supérieure de la certitude scientifique, et le fondement dernier de tout raisonnement, il sera du moins permis de remarquer combien l'idéalisme de l'abbé de Roveredo est éloigné du mysticisme. Il lui est même si opposé, qu'à force d'être sage et positif, il sera accusé d'être timide et insuffisant.

Mais que le lecteur veuille bien pour un instant se détourner des objections qui peuvent naître dans sa pensée en présence des opinions de Rosmini sur la connaissance et l'affirmation de la réalité finie et infinie, pour achever de considérer avec nous le caractère général de l'ouvrage que

nous analysons, la direction qu'il était destiné à imprimer aux esprits, et le progrès enfin qu'il faisait faire à la philosophie italienne.

Ce caractère, cette direction et ce progrès se manifestent et s'affirment avec une nouvelle force dans le troisième volume du *Nouvel Essai*. L'auteur y complète sa doctrine de la connaissance par la théorie du criterium de la certitude, il y remonte à la nature et aux causes de nos erreurs, en indique les remèdes, combat le scepticisme et défend surtout avec vigueur la portée et la puissance de la raison humaine.

Nous dirons tout à l'heure quelques mots de la théorie de l'erreur renouvelée de Malebranche et de l'école cartésienne; occupons-nous immédiatement du criterium de la certitude et de son rapport à la science. L'idée que Rosmini s'en fait doit le placer, à notre avis, parmi les plus nobles défenseurs de la raison. En effet le criterium de la certitude est, suivant sa définition, un signe auquel on peut reconnaître la vérité, ou un principe qui la contient: car la certitude n'est pas possible sans la vérité, elle en dépend, elle s'y conforme. C'est une persuasion ferme, raisonnable et conforme au vrai. Mais la persuasion et la vérité ne sont pas les seuls éléments que l'analyse y découvre; pour adhérer à la vérité, pour être persuadé de la posséder, il faut un motif et ce motif peut être double, ou c'est un *principium essendi*, une proposition qui exprime l'essence de la vérité, ou un *principium cognoscendi*, c'est-à-dire une proposition qui exprime un signe certain de la vérité.

Or, voici quel est le rapport de ces deux principes avec les éléments contenus dans la certitude, c'est-à-dire avec la vérité qui en est la cause, la persuasion ou le consentement dans lequel proprement elle réside, la raison ou le motif qui la rattache à la vérité.

La raison du consentement gouverne et produit directement la certitude, mais elle se rapporte elle-même à la vérité et n'a de valeur que par elle. Or, il peut se présenter deux cas et il n'y en peut avoir d'autres. Ou la raison dont dépend mon consentement est la vérité elle-même qui se manifeste à mon esprit d'une manière immédiate et intuitive, et alors la certitude se réduit à deux éléments, vérité de

l'objet pensé et persuasion rationnelle dans le sujet pensant, ou bien je ne puis voir la vérité elle-même où réside la raison suprême et l'évidence de la proposition à laquelle je donne mon consentement, et alors pour que mon adhésion soit raisonnable, j'ai besoin d'un indice ou d'un signe qui me mette sur la trace de la vérité et m'amène à croire ; telle est par exemple l'autorité du témoignage ou de la tradition.

Nous concevons donc deux principes de la certitude, l'un *intérieur* et l'autre *extérieur;* l'un qui pénètre dans l'essence même de la vérité et en est l'expression, l'autre qui n'en manifeste pas l'essence et n'en est qu'un signe.

Mais en raisonnant sur le rapport de ces deux principes nous reconnaissons que l'un dépend de l'autre, c'est-à-dire que l'extérieur est subordonné à l'intérieur. En effet le signe de la vérité que nous ne connaissons pas par elle-même doit être certain. Autrement il ne nous persuaderait pas touchant la vérité inconnue qu'il affirme.

Mais sa certitude sera relative ou absolue, démontrée ou évidente. Si elle est évidente et absolue, elle ne peut être que l'intuition directe de la vérité, si elle est relative et démontrée, il faut enfin de raison en raison et de proposition en proposition, remonter à celle qui se rapporte immédiatement à la vérité et qui ne peut être que sa connaissance intuitive.

« Une fois que de raison en raison, nous sommes arrivés « à la dernière, il faut nécessairement que notre certitude « et notre connaissance s'identifient. Car, connaissant la « raison dernière de mon jugement, j'affirme voir la vérité « de la chose en question. » Alors la nécessité du vrai, ma volonté et ma nature sont d'accord pour arrêter le mouvement de mon esprit. (Chap. VI, partie Ire, section VI.)

Voilà donc le criterium extrinsèque de la certitude subordonné au criterium intrinsèque, et celui-ci identifié avec la connaissance intuitive du vrai. La question de la certitude est donc ramenée au problème de l'origine des idées, et la solution de l'un contient implicitement la solution de l'autre.

Ainsi donc se correspondent l'ordre de la connaissance et celui de la raison des choses. Un même principe les gouverne, l'*idée de l'être,* forme unique de la raison, principe unique de la certitude, source et essence de la vérité universelle. (*Ibidem,* chapitre VIII.)

Cette théorie de criterium assure l'unité et forme pour ainsi dire le couronnement de l'ouvrage dont nous venons de faire l'analyse. Il a semblé indispensable de lui donner ici une place de préférence à d'autres théories non moins importantes mais plus particulières, parce qu'elle montre la philosophie de Rosmini sous le jour le plus favorable à l'indépendance et à l'autorité de la raison, et relègue pour ainsi dire dans l'ombre les propositions trop orthodoxes et peu conformes à la science moderne qu'on y rencontre sur la nécessité préalable du langage dans la formation des idées abstraites. Ses points les plus essentiels sont parfaitement en harmonie avec les objections que, dès 1828, Rosmini opposait à l'abbé Lamennais sur son criterium de la certitude. (V. *Lettres à l'abbé Lamennais.*)

Dès lors il avait recueilli dans la tradition philosophique et adopté la distinction du criterium intrinsèque et extrinsèque; il appliquait cette distinction au consentement universel du genre humain proposé par le célèbre écrivain français, défendait les droits de l'individu contre la tyrannie intellectuelle du grand nombre, et indiquait dans la conscience et l'intuition du vrai et du bien la source première des règles qui doivent guider notre jugement dans la science et dans la vie.

D'un autre côté, cette théorie du criterium se rattache à la défense du pouvoir de la raison humaine entreprise par Rosmini dans ce même volume que nous venons de parcourir. Quelle différence entre lui et Galluppi relativement à la confiance qu'ils ont dans la science humaine, dans sa portée et sa profondeur! L'un et l'autre, après avoir traité la question du criterium de la vérité, reviennent dans leur *Essai* respectif sur celle qui regarde les limites de notre connaissance. Galluppi termine par des plaintes excessives sur les bornes de notre esprit, et Rosmini, sans méconnaître celles qui sont posées par la nature, s'attache à détruire les préjugés et les illusions qui les augmentent. Il détermine les limites de la connaissance *a priori*, se sépare des idéalistes allemands qui ne distinguent point la matière et la forme de la connaissance, ou qui veulent les ramener forcément à l'unité et les tirer toutes deux du sujet ou de l'objet; mais il maintient dans leur mesure les forces de la raison contre une crainte exagérée de sa

faiblesse. Il soutient que la connaissance des essences ne nous est pas refusée, que s'il y a quelque chose qui nous échappe dans le fond des êtres, nous les connaissons cependant par leurs idées et par les essences génériques et spécifiques qu'elles contiennent. Sans doute la perception est la seule source à laquelle il nous soit permis de puiser l'élément positif qui est renfermé dans les essences dont nous avons l'idée, mais si la perception est la règle et la limite imposée à la connaissance particulière que nous avons des choses, si elle est le criterium duquel nous devons rapprocher nos idées pour en constater la perfection et l'imperfection, il faut cependant se souvenir que les essences idéales sont accompagnées des caractères de la vérité absolue, qu'elles sont universelles, fournissent à chaque science son principe et donnent lieu à un travail de composition et de décomposition qui élève sur la base de l'observation l'édifice grandiose des connaissances humaines.

Du reste, Rosmini défend contre le scepticisme la véracité de l'expérience non moins que celle de la raison. L'expérience ne peut pas nous tromper tant qu'elle se résout en des jugements conformes aux données de la sensibilité. Bornons-nous à admettre l'existence et les qualités des choses présentées par les sens, ne dépassons pas dans nos affirmations les faits et les inductions qu'on en peut tirer, et nous n'aurons pas lieu de nous plaindre de nos facultés. L'expérience et la raison se correspondent et se soutiennent comme le réel et l'idéal. L'expérience n'est pas possible sans l'idée, mais l'idée après avoir servi de moyen à l'expérience, y puise ses déterminations, s'en détache par abstraction, s'enrichit par la comparaison des faits semblables, s'élève au rang de type et de mesure commune, étend et féconde indéfiniment le champ de l'observation. Or, dans tout ce travail qui a pour résultat nos jugements définitifs sur les êtres, il se produit une série d'opérations compliquées dont la réflexion est l'accompagnement et qui sont cependant toutes renfermées entre l'initiative primitive de l'être idéal et le sentiment immédiat de la réalité. Le sentiment immédiat est ce qu'il est; c'est un fait, et comme tel, il ne contient aucune méprise; organe du sensible il ne peut pas tromper. L'in-

tuition de l'être est encore moins faillible : car le vrai étant ce qui est, et le faux ce qui n'est pas, il répugne que l'erreur, c'est-à-dire le faux, c'est-à-dire encore le non-être prenne dans l'intuition la place de l'être, ou se change en son contraire. La source de l'erreur n'est donc pas dans les facultés productives des connaissances, mais dans les opérations qui en découlent et surtout dans la faculté de l'affirmation. L'affirmation est subjective et ne vaut dans l'ordre scientifique que par ses rapports aux données rationnelles et sensibles. Elle n'est pas nécessairement vraie, mais elle n'est pas non plus nécessairement fausse. Elle peut se conformer au juste rapport du sentiment et de l'idée, comme elle peut le dépasser. Elle peut donc tomber dans l'erreur et l'éviter aussi. L'erreur n'appartient donc pas proprement aux facultés objectives de l'intelligence, mais à un mode de son activité, ou faculté subjective de l'affirmation. D'où il suit qu'on peut accepter la doctrine qui fait de l'erreur un produit de la *volonté*, non pas en ce sens qu'elle soit toujours libre et par conséquent coupable, mais en tant qu'elle dépend d'une persuasion qui n'est pas toujours motivée par la raison, et qui, dérivant souvent de l'instinct, de l'habitude, du préjugé et de l'attention, *donne lieu à la méprise.* De là quelque chose d'arbitraire, dans l'erreur, de là aussi sa subordination à l'*attention intellectuelle.* (V. *Sistema filosofico*, de page 289 à 292, dans le premier volume des Œuvres, édition de Casal, 1850.) Car cette faculté est la force qui dirige notre entendement ; il est en son pouvoir de l'appliquer à l'objet qu'elle veut, de le restreindre à une seule chose ou à une seule partie du sentiment, d'affirmer un seul objet à la fois en négligeant tous les autres. Ce qui ne signifie pourtant pas que l'attention, en appliquant et en concentrant l'intelligence en une sphère plus ou moins étroite, procède au hasard, car elle suit au contraire généralement les lois constantes de l'être.

La défense du raisonnement et de ses principes est le complément nécessaire des argumentations antécédentes et comme l'anneau qui joint l'idéologie à la logique.

Nous ne pouvons consacrer un examen détaillé à cette partie de la philosophie que Rosmini a développée en un volume considérable, où l'on trouve, du reste, à côté d'excellentes

observations et de vues nouvelles sur les différentes formes du raisonnement, beaucoup de longueurs et de redites. Nous nous contenterons d'indiquer la place et la portée de cette science dans son système ; car nous avons hâte d'aborder les parties de son œuvre où se montre davantage l'originalité de ses idées.

La logique vient immédiatement après l'idéologie et forme avec elle le groupe des sciences d'intuition. Science et art à la fois, la logique s'appuie sur les principes de la raison dont on a vu l'origine dans l'être idéal ; elle est donc un développement et une application de l'idée première, et tout le mécanisme du raisonnement, si compliqué qu'il soit, remonte, par son essence, à l'essence universelle et aux rapports intelligibles qu'elle contient. D'où il suit que la forme objective de la connaissance est aussi celle du mouvement scientifique de la pensée.

Mais le raisonnement serait stérile, s'il était borné à sa forme. Il ne devient fécond, au contraire, qu'à la condition de s'appliquer à la matière de la connaissance, et de s'étendre dans le champ immense de la réalité.

Aussi tant qu'on s'en tient à l'idéologie et à la logique a-t-on plutôt les instruments que les objets concrets de la science. Pour obtenir ces objets, pour en découvrir la nature et les rapports et se former, par la connaissance de leur enchaînement, une idée philosophique de l'univers, il faut passer des sciences d'intuition aux sciences de perception, et par conséquent de la *forme idéale* de l'être à sa *forme réelle*.

CHAPITRE IV.

SOMMAIRE. — Le réel (SECONDE PARTIE du système). — Psychologie. — Sa division. — De l'âme en général. — Définition de l'âme humaine. — Analyse de cette définition. — Le sentiment fondamental, preuves de son existence. — Corps subjectif et corps extra-subjectif. — Etendue intérieure et extérieure. — Opposition et conciliation. — Rapport de la sensibilité et de l'intelligence. — Unité de l'âme comme sujet animal, intellectif et volitif. — Individualité et développement dynamique de l'âme humaine. — Son double rapport à la réalité matérielle et à l'être idéal. — Union intime et consubstantielle de l'âme sensitive avec le corps. — Participation du corps à la vie subjective de l'âme. — Comment l'étendue et l'espace sont unis à l'âme. — Nature périssable de la sensibilité physique. — Immortalité du principe intelligent. — Commerce de l'âme et du corps. — Théorie de l'instinct vital et de l'instinct sensuel. — Importance de l'accord de ces instincts pour l'accomplissement de la destinée humaine. — Fondements psychologiques de la pathologie et de la médecine. — Rosmini et les animistes — Rapprochement entre la psychologie de Rosmini et les principaux traits de celle de Maine de Biran.

Les sciences de perception sont la psychologie et la cosmologie; l'anthropologie ou s'identifie avec la psychologie en traitant de l'âme de l'homme, ou rentre dans la cosmologie en traitant de son corps. Du reste, on va voir que, grâce à sa manière de considérer les rapports de l'âme et du corps, la psychologie doit comprendre pour Rosmini l'essence de la science de l'homme, de même que l'essence de la science du monde. Car pour lui la psychologie étant surtout la science du sentiment et de ce qui est essentiel au sentiment et par cela même, suivant ses définitions, la science du réel, on peut la considérer d'une manière générale comme le fondement de la connaissance de la réalité humaine et cosmique; nous pouvons même ajouter qu'elle est pour lui la base de

l'idée limitée que nous pouvons nous former de la réalité divine par les voies naturelles et avec le secours du raisonnement.

On voit, dès lors, quelle place immense occupe la psychologie dans ce système. Non-seulement c'est son principe qui fournit la condition subjective de la connaissance, mais ellemême procure les matériaux nécessaires à toutes les sciences qui s'occupent spécialement du réel. Aussi est-elle traitée par Rosmini avec une méthode et suivant un plan qui, d'une part, rappelle les vastes proportions du traité de l'âme d'Aristote et d'autre part en modifie les procédés d'observation et d'induction en y ajoutant les vues synthétiques de l'idéalisme et la recherche moderne des lois relatives aux fonctions psychologiques. Cette dernière partie de l'œuvre volumineuse du philosophe italien est si considérable que des deux volumes dont se compose sa Psychologie, le second est tout entier consacré à ce but. Nous nous occuperons spécialement du premier volume qui comprend une étude approfondie de l'essence de l'âme, soit à cause de l'importance de cet objet en lui-même, soit à cause de ses rapports avec la cosmologie.

Rosmini divise la psychologie en trois parties : la première a pour objet *l'essence*; la seconde le *développement*; et la troisième *les destinées* de l'âme. De ces trois éléments la réflexion philosophique tire une représentation de *l'idéal parfait* de l'âme, couronnement final de la connaissance de nous-mêmes, et condition importante de la sagesse. Résumons les recherches de Rosmini sur l'essence de l'âme, et suivons rapidement ses observations sur les facultés qu'elle contient, sur les attributs essentiels qui en dérivent et notamment sur sa simplicité et son immortalité, et enfin sur son union avec le corps.

L'essence de l'âme ne peut être connue que par l'observation et l'analyse. Nous connaissons l'âme parce que nous la percevons, et nous la percevons parce que nous la sentons. En raisonnant sur l'âme il nous faut donc partir de ce fait primitif que nous la sentons et percevons, fait qui n'est, du reste, qu'un cas particulier de cette loi générale que sans le sentiment il est impossible de rien percevoir. Ainsi les corps ne pourraient être perçus par l'entendement s'ils n'étaient d'abord sentis. Mais entre la sensibilité qui a pour objet les corps et celle qui se rapporte à l'âme il y a une grande dif-

férence, car nous sentons les corps comme des choses étrangères et l'âme comme une chose qui nous appartient et qui est nous-mêmes; les corps sont sentis par l'âme et l'âme se sent elle-même.

Mais lorsqu'on dit que l'âme se sent elle-même, on dit implicitement et par conséquent que l'âme est essentiellement sensible et que son essence est dans le sentiment; car si elle n'était pas à la fois sentiment et principe du sentiment, elle ne se sentirait pas elle-même; elle est donc un principe sentant en rapport avec lui-même.

Mais l'âme n'est pas bornée à la faculté de sentir; elle perçoit aussi d'une manière intellectuelle et soi-même et les corps, elle agit volontairement ou sous l'influence des instincts. Elle est donc douée de plusieurs puissances entre lesquelles il faut distinguer celles qui appartiennent à son développement de celles qui appartiennent à l'état primitif et pour ainsi dire germinal de son être. C'est cet élément premier quant à l'origine et fondamental comme condition indispensable à l'apparition des autres qui est, selon Rosmini, la source de la *notion pure* de l'âme et qui répond à son essence. Tous les autres éléments, toutes les autres facultés quelles qu'elles soient, n'expriment pas la nature commune à tout le genre qu'on appelle âme.

Que s'il s'agit de l'âme humaine, la question ne change que dans une certaine mesure. On ne peut, il est vrai, concevoir cette âme que d'après la conscience que nous en avons, mais quoique, actuellement, il y ait dans le moi des opérations et des facultés qui se rapportent à son développement, telles que le raisonnement, la liberté et les instincts qui les précèdent ou les accompagnent, on peut toutefois distinguer dans le *moi* ce qui est l'objet de sa notion pure d'avec ce qui est accidentel ou subordonné. On opère donc sur l'âme humaine comme on a opéré sur l'âme, ou plutôt sans sortir de l'observation de soi-même on retrouve l'une et l'autre et l'essence de l'une et de l'autre, car l'une est contenue dans l'autre.

En procédant de cette manière et en alliant l'observation intérieure à l'idéologie, science qui s'appuie également sur la conscience, on arrive enfin à définir l'âme, *le principe* (ou la cause) *d'un sentiment actif et substantiel* qui enveloppe un double terme, c'est-à-dire l'espace et un corps. (*Psycho-*

logie, Ier volume, page 44, édition de *Novare*). L'âme humaine est cela et quelque chose de plus, car le moi avec lequel elle s'identifie en chacun de nous est essentiellement intelligent aussi bien que sentant, et il est en outre doué d'activités qui dépendent de l'intelligence et de la sensibilité. (Voir *Sistema filosofico*, § 124.)

Il s'ensuit que l'âme humaine est *un sujet ou principe intellectif et sensitif, doué par sa propre nature de l'intuition de l'être, d'un sentiment dont le terme est étendu et de certaines activités qui dépendent de l'intelligence et de la sensibilité*. (Ibidem.)

Telle est l'essence de l'âme humaine exprimée d'une manière synthétique et par définition. Il s'agit maintenant de connaître les faits dont on a tiré cette notion et de retrouver par l'analyse les titres de la légitimité de cette synthèse. Voyons par conséquent avec Rosmini en quel sens l'âme humaine est un principe sensitif et un principe intellectif et comment cette double essence en forme une seule. En examinant sa nature sensible, nous connaîtrons aussi son rapport à toutes les âmes ; en considérant ses puissances intellectuelles et les activités qui s'ensuivent, nous connaîtrons les traits qui distinguent son espèce.

Que nous ayons la perception intellectuelle de nous-mêmes et de notre corps, c'est ce que nous savons déjà par l'idéologie et nous savons également le rôle que le sentiment joue dans la perception. La perception n'est une connaissance qu'à la condition que l'objet de l'intuition intellectuelle, ou l'être idéal s'ajoute au sentiment, mais le sentiment est toujours la matière indispensable de la connaissance et la source de ses déterminations. L'analyse du sentiment est donc le premier anneau qui joint l'idéologie à la psychologie, et celle-ci ne fait que développer et agrandir une partie des observations contenues dans celle-là.

La sensibilité, faculté élémentaire de l'âme, a à son tour pour base, selon Rosmini, ce qu'il appelle *sentiment fondamental*.

Ce sentiment, dont il reconnaît devoir la première idée à Condillac, est répandu dans tout le corps d'une manière constante et égale. (*Nouvel Essai*, volume II, p. 251, 5e édition, et *Psychologie*, volume Ier, p. 204). C'est la perception sensible des parties de notre corps dans leur état naturel et

primitif, c'est aussi le sentiment habituel que nous en avons. (*Nouvel Essai*, p. 228, 230, 251 du IIe volume.)

Il ne faut pas le confondre avec les sensations. Au contraire, pour l'observer et s'en former une idée nette, il faut le séparer de toute modification adventice et éventuelle de la sensibilité. Il faut s'abstraire de toutes les sensations de la lumière, puis successivement de toutes les données des sens extérieurs et enfin de tous les sentiments particuliers qui peuvent se réveiller dans l'intérieur de notre corps sous l'action d'une force motrice quelconque. En se plaçant par la pensée dans cet état on ne voit pas disparaître tout mode actuel de sensibilité, mais on se trouve au contraire en présence de ce sens ou de ce sentiment général qui a pour terme le corps et qu'on peut aussi appeler sentiment de la vie et de l'animalité. (*Nouvel Essai,* section v, partie V, chapitre iii, et *Anthropologie*, livre II, chapitre viii, article 2.) Ce sentiment est continu en lui-même et sans solution aucune, permanent, uniforme et simple; on n'y distingue ni figures, ni étendues déterminées, ni couleurs, toutes sensations qui se surajoutent à ce fond de notre être sensible sous l'action et par la coopération des sens et par conséquent il n'a par lui-même ni limites, ni contours qui le localisent dans l'espace. Nous sentons bien, il est vrai, qu'il dépend d'une action qui s'exerce immédiatement et nécessairement sur nous, d'une énergie étrangère que nous attribuons au principe corporel; nous y trouvons aussi et par conséquent une double relation avec le moi ou sujet sensible et avec le corps ou étendue sentie; mais quoique ce corps soit tellement uni au principe sentant qu'on peut le regarder comme un élément intégrant de notre vie subjective et qu'il est, pour ainsi dire, le cosujet (*con-soggetto*) du moi, toutefois considérés dans le sentiment fondamental et réduits à leur rapport *essentiel, primitif* et *pur* avec lui, le corps et son étendue ne sont ni limités ni mesurés: L'espace sans mesure et une force bornée mais répandue sans contours fixes dans cet espace, voilà les éléments irréductibles que l'analyse découvre dans ce sentiment.

Qu'on se recueille en soi-même, dans un état de calme et de santé parfaite, qu'on s'isole de toute cause de perturbation et d'altération, qu'on fasse comme Descartes, qu'on se ferme les yeux, qu'on se bouche les oreilles et qu'on se re-

tire dans le moi, non pour y chercher la pensée et ses opérations, mais la sensibilité et ses modes essentiels, et l'on se convraincra de l'existence de ce mode capital dont il s'agit. Tel est le précepte et la conviction du psychologue italien. Quoique ce mode de notre âme soit ce qu'il y a de plus profond dans sa nature, il n'est cependant pas aisé de bien l'observer; car ce n'est pas le fait constant et habituel qui attire le plus et le mieux notre attention, mais le fait nouveau et extraordinaire.

Il est beaucoup plus facile, en effet, de suivre les sensation relatives aux sens extérieurs que les modifications du sens général dont nous parlons et ces modifications sont à leur tour plus aisées à connaître que le *sentiment fondamental* dont elles dépendent. Car les sensations sont vives, changeantes et partant susceptibles d'exciter la curiosité et l'attention, tandis que le sentiment dont il s'agit a les caractères opposés et présente en outre à l'observation les mêmes difficultés que toute connaissance réfléchie du moi. L'entendement perçoit aussi les choses extérieures d'une manière directe et naturelle, tandis qu'il faut un acte plus profond pour percevoir le corps d'une manière subjective. (*Nouvel Essai*, vol. II, p. 240, 243 même édition.)

Du reste, voici les raisons qui prouvent, selon le philosophe italien, l'existence du sentiment fondamental contre les objections tirées d'une observation superficielle et irréfléchie. Elle se rapportent à sa double condition, c'est-à-dire à l'étendue et à la force qui y est unie, ou *terme* du sentiment, et au moi, sujet ou principe du sentiment.

Notre âme connaît ses modifications et ses modes par la conscience, mais elle ne les connaît pas, ne les remarque pas tous. Le sentiment fondamental peut donc exister en nous mêlé à nos sensations, placé au-dessous d'elles comme un *substratum* nécessaire sans être aperçu directement par tout le monde. Il faut même qu'il existe. Car l'action habituelle du corps n'est pas la seule que nous subissions constamment et dont nous ne nous apercevions pas; le poids de l'air ambiant, le mouvement du sang, la chaleur intérieure, la gravitation et l'attraction des parties de l'organisme, l'action de la terre sur nos organes entrent dans l'action générale du corps sur le sujet sentant, concourent à produire le sentiment qui s'ensuit avec une constance et une uniformité

égale à leur effet, sans que cependant nous les remarquions. Et néanmoins nous ne pouvons douter ni de leur influence ni de son rapport permanent à notre sensibilité. (*Nouvel Essai*, ibidem, à la suite.)

Voici maintenant les preuves directes de l'existence du sentiment fondamental qui se rapportent plus particulièrement à son identité avec le moi. Rosmini s'efforce de démontrer que les sensations ne sont perceptibles sensiblement et intellectuellement qu'à la condition que l'âme se sente elle-même et dans ses modes ; mais comme ces modes sont sensitifs et inséparables à leur tour d'un terme étendu, ou force agissante répandue dans l'espace, il s'ensuit qu'on retrouve par là le sentiment fondamental dans son intégrité.

Qu'on ôte, dit-il, de cette proposition, *je sens*, le mot sentir, il restera le moi; qu'on ôte, au contraire, le moi, la sensation disparaît. Le moi, dans toute sensation, est donc le centre sentant, l'unité sensible qui coordonne la multiplicité des modifications. Les sensations sont des modes, l'âme les sent. Comment les sentirait-elle si elle ne se sentait pas elle-même en eux? L'action qui produit la sensation est faite dans l'âme ou hors de l'âme; si elle a lieu hors de l'âme, l'âme ne sent rien ; si elle a lieu dans l'âme, cet être se sent lui-même dans son mode. Dans le dernier cas, le sentiment fondamental existe; dans le premier cas la sensation n'est plus possible. Car si l'âme ne se sent pas elle-même, comment peut-elle sentir ce qui est en elle-même? Autant vaudrait dire qu'on voit une table tout en niant qu'on en voit la forme ou la couleur. La modification de ce qui est sensible est sensible, mais la modification de ce qui n'est pas sensible n'est pas sensible. (*Psychologie*, 1er vol., page 72, édition de Novare). Cette argumentation qui, au premier abord, paraît subtile et même contraire à d'autres raisonnements par lesquels Rosmini admet dans l'idéologie que l'âme puisse avoir l'intuition primitive de l'être sans la conscience d'elle-même, comme si elle était absorbée d'abord par l'objet universel et générateur de la pensée, peut cependant, à ce qu'il nous semble, se justifier pleinement, en considérant la différence profonde qui existe entre le caractère objectif de la pensée et la manière d'être essentiellement subjective de la sensibilité. Que serait-ce qu'une pareille manière d'être, sans sa condition indispensable, c'est-à-dire sans la présence du sujet! Le

sentiment du reste, on voudra bien le remarquer, n'est pas précisément la conscience, mais sa condition. La conscience est pour Rosmini un acte de l'intelligence, c'est une perception intellective qui ne se confond nullement avec les modes sensibles.

Nous ne suivrons pas dans tous leurs détails les preuves alléguées par Rosmini à l'appui de sa thèse ; d'autant plus que nous avons hâte de passer à un point de cette doctrine qui nous semble renfermer des observations aussi neuves que délicates et vraies. Ce point consiste dans la distinction et le passage entre ce qu'il appelle le sentiment du corps intérieur et *subjectif* et le sentiment du corps qu'il nomme extérieur ou *extra-subjectif*. Ces deux aspects de notre corps se rattachent à deux modes d'un même et unique sentiment par l'intermédiaire d'un espace identique ou plutôt par le sentiment du même espace, donnent lieu à deux perceptions distinctes mais réductibles au double mode d'une connaissance dont le terme et unique, et fournissent à la fois les moyens naturels et scientifiques de passer du dedans au dehors, d'expliquer la manière dont se forme la représentation de notre corps et par elle la connaissance du monde extérieur. Car pour Rosmini, ainsi que pour Maine de Biran, c'est par l'intermédiaire du corps propre et des modes sensitifs qui en dépendent que l'âme humaine se compose les notions relatives à toutes les parties de l'univers sensible.

Voyons donc le rapport qui existe, selon lui, entre les deux connaissances du corps propre considéré successivement sous le point de vue subjectif et extra-subjectif. Et d'abord disons ce qu'il entend par ces appellations. Il nomme subjectif le sentiment interne de notre être qui, tout en étant lié à l'étendue et au corps, n'a cependant pas ces bornes fixes et précises qui permettent d'établir une opposition entre le moi et le non-moi; il appelle extra-subjectif le sentiment du corps en tant qu'il a pour contenu et pour limite l'étendue déterminée et figurée. Le corps enveloppé par le sentiment est phénoménal dans les deux cas, mais son apparence n'est pas la même dans l'un et dans l'autre. La première fait partie du fond de notre sensibilité, et en est le terme inséparable, la seconde ne surgit qu'ensuite, est une représentation acquise et moins profonde. Dans la première le corps participe du sujet (consoggetto), dans la seconde il s'oppose à lui. Voilà pourquoi

la première apparence du corps est subjective ou intérieure, et la seconde extra-subjective ou extérieure. C'est ici aussi le lieu de répéter une observation déjà faite, c'est-à-dire que le corps extra-subjectif étant sensible et phénoménal ne peut pas être appelé objectif, car, suivant le vocabulaire de Rosmini, cette qualification appartiendrait au corps considéré en soi, c'est-à-dire au corps idéal.

Ces distinctions recueillies par le philosophe italien dans les faits et placées sous la garantie d'une double expérience intérieure et extérieure, sont applicables au corps tout entier et à chacune de ses parties, et, suivant ses habitudes, Rosmini employant l'analyse, démontre sa thèse en divisant son objet et en allant du simple au composé. « Qu'on remar- « que bien, dit-il dans la *Psychologie* (vol. Ier, page 202), « que tout en disant qu'un sentiment subjectif se répand « naturellement dans tout l'espace occupé par le nerf, nous « ne disons pas pour cela que dans ce sentiment subjectif, « naturel et fondamental l'espace se trouve dessiné et figuré. « Rien de tout cela : l'espace n'est figuré et limité que par « l'intermédiaire successif de la sensation extérieure, qui « fournit les phénomènes extra-subjectifs. Un de ces phéno- « mènes est celui des *sensations de superficie*, que les philo- « sophes n'ont jamais considérées, autant qu'il nous semble, « et dont nous avons traité dans l'*Anthropologie; les sen- « sations en surface* sont proprement celles qui nous four- « nissent les contours des corps, et en font naître les for- « mes, les grandeurs déterminées, les proportions..... C'est « précisément avec ces éléments que le monde extérieur est « construit par la sensibilité externe de l'homme. Le monde « intérieur, au contraire, renfermé dans le sentiment subjec- « tif ne présente rien de toutes ces aperceptions. Néanmoins « l'espace occupé par le sentiment fondamental, quoique « sans limites et sans rapports avec les autres espaces, et « réduit à une apparence obscure, simple ou peu propre à « éveiller l'attention, est cependant, pour le dire de nou- « veau, le même espace qui, dans la suite, sous l'influence de « sensations externes, se limite, prend une forme, s'éclaire « et se distingue de la totalité de l'espace. »

Il y a donc, suivant Rosmini, une double manière de sentir le corps et les parties du corps, l'une par le sens intérieur et l'autre par le sens extérieur, l'une répondant aux phéno-

mènes snbjectifs et l'autre aux phénomènes extra-subjeetifs de l'organisme, et leur connexion consiste dans l'identité de l'espace occupé par les uns et par les autres. Car chaque partie du corps extra-subjectif que nous voyons ou touchons est la même que celle que nous sentons immédiatement et intérieurement sans intermédiaire d'organes extérieurs. (*Psychologie*, ibidem.)

Mais ce n'est là que le fondement de la connaissance du corps et de ses parties dans leur rapport général au dedans et au dehors. Pour que cette connaissance se particularise et se détermine de manière à nous procurer les représentations précises des organes de leurs qualités affectives, de leurs rapports et de leur ordonnance, il faut que le sentiment fondamental, excité par les sensations, réagisse; il faut que sa passivité soit suivie d'une activité correspondante. Alors ce sentiment devient un sens général tour à tour passif et actif, un véritable toucher par lequel nons nous emparons de toutes les parties de notre corps et nous les faisons pour ainsi dire participer à notre sensibilité. Car, suivant Rosmini, il y a dans le sentiment dont nous parlons deux termes à distinguer, l'espace sur lequel nous n'exerçons aucune influence et la force corporelle sur laquelle nous réagissons. C'est cette force qui participe à notre sensibilité, qui sent avec nous, est avec nous le sujet des modes sensitifs. Aussi rien n'est, selon lui, plus faux de s'imaginer qu'on peut expliquer la localisation de nos sensations par un jugement erroné et habituel. Le dehors, l'*extra-subjectif* est lié réellement au subjectif par le double terme de l'espace et de la force corporelle enveloppés dans le sentiment fondamental.

C'est à ces conditions préalables jointes à une faculté que l'auteur de ces observations appelle mémoire sensuelle (*ritentiva sensuale*) que nous devons de pouvoir nous former les représentations des corps étrangers au nôtre. L'existence et les qualités de ces corps nous sont en effet révélées par les impressions et les mouvements qu'ils produisent dans notre organisation, dans l'étendue qui la borne et dans l'activité qui procède de son principe, et par conséquent dans le sentiment fondamental, miroir fidèle de ces modifications et mode intermédiaire entre l'âme et le monde.

Lorsque la perception sensible du corps propre est constituée, la perception sensible des autres s'explique du côté

de leur substance, par leur action différente de celle du corps propre ainsi que par la forme et la continuité de cette action, et du côté du sujet sentant, par la variation du sentiment corporel et par la continuité du sentiment des bornes produites dans cette variation.

Les observations que nous avons rapportées jusqu'à présent se rattachent à ces sensations que Kant et Biran appellent intuitions, que Rosmini lui-même appelle représentations sensibles et qu'il distingue parfaitement du côté affectif de la sensibilité physique. Cependant comme la fonction représentative de la sensibilité est intimement liée à son rôle affectif, on entend aussi qu'un changement indépendant de l'âme se produisant dans le corps qui lui est propre, et s'opposant à son action continue, elle éprouve le sentiment d'un contraste et d'une violence ; or c'est précisément là le sentiment d'un corps étranger. (*Sistema filosofico*, n° 129.)

Dès qu'on a expliqué comment l'âme sent en elle-même quelque chose qui lui est étranger, ce qui revient à dire une activité qui lutte contre la sienne, ou qui l'excite, il n'est plus difficile alors d'expliquer les qualités secondes des corps extérieurs, telle que la couleur, la saveur, l'odeur etc. Car toutes ces choses appartiennent au corps propre, en tant qu'il est le terme de la sensibilité physique, et la seule question qui reste à résoudre est celle de l'*étendue* des corps; c'est-à-dire qu'il reste à expliquer comment l'âme étant un principe simple peut avoir pour terme l'étendue. (*Ibidem*, n° 120).

Nous verrons plus loin comment le philosophe italien résout cette question importante. Restons pour le moment dans la sphère de l'âme, et achevons de donner une idée des faits les plus essentiels de la sensibilité animale selon Rosmini. Parcourons rapidement les rapports qui les unissent aux faits intellectuels et volitifs et le lien que les uns et les autres établissent entre l'âme et le corps.

« L'âme humaine n'est pas seulement sensible, elle est « aussi intellectuelle; elle est un principe à la fois intellec- « tif et sensitif (toute l'*Idéologie* en est la preuve). En tant « qu'elle est un principe sensitif, elle a pour terme le corps « propre; mais comme le principe intellectuel est uni « dans son sein au principe sensitif de manière à ne faire « qu'un principe unique sous deux activités distinctes, il en

« résulte que l'âme intelligente et sensible, ou en un mot, « l'âme raisonnable a pour *terme* le corps. En tant que « sensible elle a dans le corps *un terme senti*; en tant « qu'intelligente elle a en lui *un terme entendu*. Le corps « est donc à la fois senti et entendu par l'âme humaine. Il « y a donc une perception intellectuelle primitive imma- « nente du corps propre, et dans cette perception consiste le « rapport entre l'âme humaine et le corps. » (*Sistema filosofico*, nº 130.)

C'est ainsi que l'influence réciproque de l'âme et du corps devient intelligible ; car d'une part l'âme étant un principe sentant et non un simple mode, participe à la nature de tout principe substantiel ou cause active et partant agit sur son propre terme suivant certaines lois. Mais comme pour agir sur lui il faut que d'abord il lui soit donné, il en résulte que le principe sentant lui-même est susceptible de réceptivité et de passivité à l'égard de son terme comme aussi à l'égard des énergies qui le constituent ou le modifient. (*Ibidem.*) Il est donc évident qu'entre l'âme et le corps il y a un commerce ou une influence physique, et que ce rapport est constitué par une activité et une passivité qui suivent de leur union primitive, et dont les formes principales sont du côté de l'âme le sentiment fondamental, la perception intellectuelle du corps, essentielle aussi et permanente, et l'activité nécessaire ou libre qui résulte de ces modes de son intelligence et de sa sensibilité.

Il suit de ces considérations et du rapport essentiel de l'entendement avec l'être idéal, que l'âme raisonnable (ou l'âme considérée comme le principe de la raison) agit sur le corps par l'intermédiaire de la sensibilité. Et d'abord cette proposition est déjà démontrée par ce qui regarde la connaissance immanente du corps, car elle suppose le sentiment fondamental, ainsi qu'on l'a vu. Mais l'âme raisonnable est aussi douée de volonté. La volonté est la partie proprement active du principe intelligent comme l'instinct et les appétits correspondent à l'activité du principe animal et sensitif. Or la volonté, pas plus que l'intelligence, n'agit sur le corps sans l'intermédiaire de la sensibilité. Il y a toujours un mode sensible, ne fût-ce que l'image du mouvement à produire, ou le sentiment des parties à mouvoir qui intervient dans l'empire de la volonté sur le corps. Pour que cet em-

pire se produise il faut même qu'on en possède les conditions, et ces conditions sont essentiellement acquises par l'intermédiaire de la sensibilité et donnent lieu à un art que l'homme apprend peu à peu dans le développement de son existence ; car d'abord il faut que les mouvements extérieurs se soient produits instinctivement et se soient manifestés sous leurs différents aspects y compris les sensations de plaisir et de peine qui en montrent la convenance ou le caractère nuisible; il faut ensuite que les sentiments intérieurs auxquels ils sont liés se soient effectués sous l'empire de la volonté, car c'est dans le corps subjectif et intérieur qu'est le premier terme de ses commandements et de ses actes; et il est nécessaire enfin que cette expérience déjà complexe s'achève par la connaissance du rapport qui unit les actes sensibles intérieurs aux mouvements extérieurs. Alors toutes les conditions sont prêtes pour l'exercice du libre pouvoir de la volonté sur le corps et à ce prix il peut avoir lieu. (*Psychologie*, Ier vol., livre III, chap. IX et X.)

Du reste le principe intellectuel et volitif est tellement uni au principe sensitif que leurs activités se pénètrent et qu'ils n'en font réellement qu'un seul. Si même l'expérience ne nous attestait pas les faits dont résulte leur identité substantielle, elle nous serait garantie par le raisonnement; car en supposant que le principe sensitif fût séparé du principe intellectuel, comment celui-ci pourrait-il percevoir l'autre avec le terme étendu qui en est inséparable sans s'unir intimement à lui, sans s'approprier et s'adjoindre pour ainsi dire toute l'activité du principe perçu ? Et en quoi alors ces deux principes ou ces deux êtres seraient-ils encore divisés? La vérité est donc qu'ils n'en font qu'un seul. Le moi qui perçoit est le même que le moi qui éprouve le sentiment corporel. Enfin la volonté étant l'activité de l'âme intelligente, il en résulte que la volonté, l'intelligence et la sensibilité sont trois puissances ou énergies qui dépendent d'une seule et unique force ; cette force considérée comme la source des faits volitifs et intellectuels est l'esprit, et, regardée plus spécialement sous l'aspect du sentiment animal, c'est l'âme. Mais l'unité de l'âme ne suffit pas pour former l'unité concrète de l'être humain. Car le principe sensitif ou animal est tellement uni à son terme étendu ou au corps que l'un ne se conçoit pas

sans l'autre. Le principe et le terme du sentiment corporel forment, malgré leur opposition, un *même être*, un *même vivant* (*un solo animato*), et lorsqu'on professe une doctrine qui les sépare, on tombe dans l'abstrait et dans le faux (*Sistema filosofico* n° 136). C'est de cette abstraction que découlent les exagérations des animistes et le discrédit qui a frappé leur école. N'ayant pas connu la véritable union de l'âme et du corps qui repose sur la *sensibilité subjective* et qui joint d'une manière indissoluble le principe sensitif à son terme, ils n'ont vu entre eux que l'opposition qui existe certainement entre le *corps extérieur* et le principe sentant et n'ont point trouvé le moyen de la résoudre. Au lieu de se servir pour cela du sentiment du *corps subjectif* qu'ils n'ont point observé, ils ont cherché à expliquer la vie animale en la subordonnant à l'action directe du principe rationnel et ils ont attribué à cette cause la production des phénomènes physiologiques (*Psychologie*, même livre, chapitre XII). Aussi faut-il non-seulement abandonner cet excès de spiritualisme, mais corriger la définition platonicienne de l'homme et dire qu'il est non-seulement une intelligence servie par des organes, mais encore une intelligence douée par sa nature de la perception du corps (*Ibidem*, Ier vol., page 320), ou mieux encore il faut dire qu'il est *un sujet animal intellectif et volitif*, en comprenant dans son animalité et son intelligence la perception du sentiment fondamental corporel et l'intuition de l'être indéterminé, et embrassant dans sa volonté les formes d'une activité qui se règle d'après l'animalité et l'intelligence qui lui sont propres. (*Anthropologie*, chap. II, art. 3 du livre Ier.)

La question de l'individualité humaine est traitée par Rosmini avec le plus grand soin et dans le plus grand détail. Il importe d'y insister. Car on y voit l'application de la partie la plus élevée de sa méthode psychologique et les rapports de cette méthode avec l'idéologie et l'ontologie.

Cette méthode embrasse en effet deux parties, la recherche expérimentale des faits et leur classification scientifique, l'analyse psychologique et le raisonnement appuyé sur l'idée. Malgré le détail de ses discussions l'ordre n'abandonne jamais sa pensée dans ces travaux ; tandis que dans l'ontologie pure, il s'étend et se perd dans des distinctions qui sont parfois purement verbales et dans lesquelles on a peine à le



suivre ; dans la psychologie, au contraire, il est synthétique autant qu'analytique ; on sent qu'il est ici sur son vrai terrain et que les faits servent heureusement de contrepoids à son penchant pour l'abstraction.

Nous avouons même ne pas connaître de psychologie dans laquelle l'étude de l'âme soit appuyée sur tant d'observations, et néanmoins ramenée à un point de vue scientifique aussi régulier et sévère. On dirait aussi que la psychologie a rendu à Rosmini le secret de composer des ouvrages suivant un plan simple et harmonieux ; car tandis que sa philosophie du droit, par exemple, est défectueuse sous ce rapport par ses longueurs et ses redites, l'*Anthropologie* et le premier volume de la *Psychologie* sont des livres d'une ordonnance simple et savante.

Cette question capitale de l'individualité humaine touche à tout, non-seulement à l'union de l'âme et du corps et au mode de cette union, non-seulement aux rapports des différents ordres de phénomènes internes et de leurs principes respectifs, mais à la naissance et à la mort de l'homme, à l'origine de l'âme, à celle de l'intelligence et de la sensibilité ; car une foule de difficultés se présentent, soit pour combattre cette unité quand on l'admet, soit pour en embarrasser la notion et empêcher de l'admettre, ou bien encore pour la réduire au principe exclusif de la vie corporelle et en exclure le principe spirituel. Le matérialisme, le spiritualisme exagéré, l'animisme et d'autres systèmes se présentent en foule pour multiplier les objections et les exigences sur ce problème important, d'autant plus que sa solution suppose celle des questions préalables des essences de l'âme et du corps et de leur union. Rosmini a consulté et exposé tous ces systèmes (Voir l'appendice du Ier volume de la *Psychologie*), et en donnant sa théorie, il a retourné le problème en tous sens, s'est efforcé de rendre la réponse complète et l'a rattachée aux principes généraux de sa philosophie.

Une idée principale le dirige dans tout ce travail, idée métaphysique confirmée pour l'expérience interne, c'est-à-dire qu'un principe ou sujet substantiel ne peut être par lui-même qu'actif ; qu'on peut distinguer en lui la virtualité de l'actualité, mais que lors même qu'il s'agit de sa capacité de sentir, on ne peut se l'imaginer entièrement dépourvue

d'action. L'existence concrète d'un être réel n'est donc intelligible à son avis que par l'acte, et son développement n'est que le déploiement d'une force, provoqué sans doute et occasionné par d'autres principes d'action ou d'influence qui opèrent sur elle et sont en communication avec elle, mais procédant avant tout de son fond.

Ainsi il faut deux actes fondamentaux pour constituer la nature humaine, d'abord un par lequel la sensibilité réagit sur la force répandue dans le terme étendu qui lui est uni, ce qui fait que le sentiment fondamental du corps subjectif dépend aussi bien de l'activité de l'âme que de sa passivité, et ensuite un autre par lequel le sujet sensible concourt à la vision de l'être idéal qui se manifeste à lui par une communication *sui generis*. Cette double fonction dont dépend l'essence de l'âme humaine est donc active plus encore qu'elle n'est passive, et rien n'empêche de la regarder comme le développement complexe d'une force unique. Et même, pour ce qui regarde le rapport de l'âme avec l'être idéal, il ne faut pas y voir une relation semblable à celle d'un patient sensible et d'un agent matériel. L'être idéal se manifeste, et par sa présence il crée l'intuition qui, du côté du sujet pensant, est essentiellement active ; il faut même dire que cette intuition est l'acte premier par lequel il existe, et qui constitue sa vie propre. (*Anthropologie*, livre III, section 1re, chap. IV, art. 1er.) Il est vrai que l'être idéal donne sa forme à l'intelligence, mais en s'unissant à elle, en y pénétrant, il ne se confond ni avec le moi conscient, ni avec l'âme. La vérité en demeure distincte.

Nous avons déjà suffisamment indiqué le rôle que Rosmini assigne à l'activité dans le sentiment fondamental ; nous y revenons cependant parce qu'il nous semble que peu de psychologues, depuis Aristote (V. *Ethique à Nicomaque*) ont traité avec tant d'intelligence de l'activité du sentiment.

D'ailleurs, le passage que nous allons citer servira à montrer comment Rosmini allie l'observation au raisonnement, dans les recherches psychologiques et par quelles idées métaphysiques, il est dominé en s'y livrant. « Personne ne nous conteste, dit-il, que l'âme soit par sa nature et dès son origine, douée de la faculté de sentir, « mais on ne nous accorde pas également qu'elle en possède « l'acte, parce que, dit-on, autre chose est l'acte, autre

« chose la faculté. Et, en vérité il faut convenir que les « actes particuliers diffèrent extrêmement de la faculté qui « les produit. Mais la question dépend de l'idée plus ou « moins claire qu'on se fait de la faculté. Or, voici com« ment je l'entends. Pour que la faculté opère, elle exige « certaines conditions ; celles-ci étant données, elle agit et « son acte est alors particulier. C'est ainsi que la faculté de « voir a besoin de la lumière, et la faculté d'ouïr des ondu« lations, etc..... J'observe, en outre, que l'action dépend « de la faculté comme de sa vraie cause efficiente, tandis « que les autres conditions n'influent que comme des occa« sions et des excitants..... D'où il suit que si la cause du « sentiment est la faculté de sentir, et que cette faculté « opère nécessairement en présence de certaines conditions, « il n'est pas exact de dire que la faculté produit son acte « en vertu des choses extérieures, mais il faut dire qu'elle « le produit par son activité propre ; elle doit donc toujours « être en acte par elle-même, autrement sans la présence « et la possession préalable d'un premier acte, elle ne pour« rait jamais passer de l'état potentiel à l'état actuel, etc. (*Psychologie*, Ier vol., édition de Novare, pages 73 à 75.) »

On reconnaît ici les principes de la psychologie d'Aristote corrigés par Leibnitz, Rosmini les adopte repoussant, comme le philosophe allemand, une puissance sans action, et substituant un acte immanent et constitutif à l'effort de la monade leibnitzienne.

Les choses que nous venons de dire ne suffisent cependant pas encore, pour se faire une idée exacte de l'importance attribuée par Rosmini, au développement dynamique de l'âme et du rapport précis qu'il établit entre ce développement et les conditions dont il dépend. Car il lui semble nécessaire d'admettre que l'identité du moi comme sentant et comme intelligent (qu'il démontre d'abord par l'observation), ne peut s'expliquer sans une identité correspondante dans le double terme du sentiment et de l'intelligence. Et voici comment il raisonne à ce sujet : c'est le terme senti qui détermine l'activité du sujet sentant; c'est l'objet entendu qui détermine l'activité du sujet intelligent. D'un autre côté le sujet sentant ne sent, le sujet pensant ne pense qu'à la condition d'être uni aux termes du sentiment et à l'objet de

la pensée. Donc le principe sentant pour demeurer identique doit être, dès le commencement de son existence, uni à un terme qui comprenne virtuellement toutes ses sensations à venir. De même le sujet intelligent ne peut demeurer identique à lui-même dans ses intellections successives, si l'objet entendu qui détermine la sphère de son activité et lui est uni, ne comprend dès le commencement et d'une manière virtuelle tous les objets futurs de ses représentations. (*Psychologie*, vol. I, page 101.)

D'où il suivrait, ajoutons-nous, en commentant sur ce point la doctrine du philosophe italien, que l'identité du moi est, selon lui, garantie par un rapport ainsi fait de l'être idéal et de l'être réel avec l'âme intelligente et sensible ; que la double action constitutive dans laquelle il se résout, contient virtuellement la multiplicité *objective* et *extra-subjective* de la *vérité* et des *phénomènes*.

Ces observations de Rosmini, subtiles autant que profondes, rappellent en même temps les idées de Kant sur le *varium* virtuellement compris dans les formes de la sensibilité pure et sur le *varium* contenu de même dans les formes de l'entendement pur, de même que les perceptions insensibles de la monade leibnitzienne ; avec cette différence, cependant, que Rosmini s'efforce de sauver l'unité et la spontanéité de la force humaine sans exagérer son autonomie et la pousser jusqu'à l'isolement, et la borne à laquelle il s'arrête à ce sujet, nous l'avons déjà vu, est celle de la communication primitive et naturelle de l'âme avec la vérité objective et la force corporelle. Nous sentons la force corporelle dans l'espace comme nous voyons intellectuellement la vérité dans l'être idéal. Infinité de l'espace et infinité de l'être sont deux infinis qui nous enveloppent et qui s'abîment dans l'unité de l'être absolu. L'une est le contenant des vérités, l'autre des réalités phénoménales. L'âme humaine leur est jointe par la double forme de l'être et par l'action correspondante que le principe des choses exerce sur elle sous cette double condition. Car il y a un ordre intérieur de l'être, et il n'y a point de solution de continuité entre ses parties et ses formes. Sans saut et sans lacune, en suivant la direction des faits et des idées, on va du principe sentant à l'étendue sentie du corps propre et à l'espace, et par eux aux corps étrangers et à la réalité illimitée de l'univers, comme du sentiment on

remonte par l'intuition à l'idée qui l'éclaire et permet de le percevoir, et d'une idée à l'autre on remonte à l'idée unique, à l'idée pure, ou vérité en soi. Des deux côtés, c'est l'être, unique dans sa base, quoique double dans l'opposition de ses formes principales. Image de l'absolu et de la loi de l'univers, l'âme raisonnable est une synthèse vivante et sans cesse renouvelée et développée de ces formes. Car sa fonction principale, en tant qu'elle est douée de raison, consiste précisément à rapporter le sensible à l'intelligible, le réel à l'idéal, et à reproduire par ce rapport intellectuel la double action par laquelle l'absolu pose et unit la condition initiale et la condition finale de tout être, c'est-à-dire son idée et son individualité sensible. Cette même fonction, jointe à la réflexion et à la volonté, lui permet aussi de comparer le réel à l'idéal, de rapprocher l'un de l'autre dans ses actions et de réaliser l'idée, condition de l'art, de la moralité et du droit.

Ainsi, en dernière analyse, Rosmini donne pour dernier fondement à l'unité de l'être humain la loi ontologique, d'après laquelle les formes de l'être s'unissent dans l'absolu. Ces énergies sont à la fois distinctes et unies en l'homme comme en Dieu. Elles se divisent dans les autres parties du monde et se rejoignent dans la nature de l'être sensible et intelligent.

Nous avons déjà eu occasion de noter combien ce prêtre philosophe, ce moine successeur de Kant et de Leibnitz, est peu enclin au mysticisme. L'espèce d'union qu'il admet entre l'âme et le corps en est une preuve péremptoire. Il est si peu disposé à la regarder comme accidentelle, que, sans elle, l'intuition de la vérité absolue serait, selon lui, inutile, et resterait à jamais indéterminée. C'est le sentiment avec son terme, qui fournit à l'âme la matière de toutes ses opérations intellectuelles et de toutes ses connaissances; c'est de là que dérive le développement de la science humaine. Platon a tort de considérer le corps comme un obstacle au vol de l'âme, car il est au contraire l'instrument de son perfectionnement. La pensée platonicienne n'est vraie que dans son application à l'âme corrompue par la faute. (*Sistema filosofico*, nº 126.)

Il ne faudrait cependant pas croire que l'union de l'âme et du corps, si indissoluble qu'elle soit aux yeux de Rosmi-

ni, favorise le matérialisme et soit contraire à la spiritualité et à l'immortalité de l'être intelligent et libre. Car d'abord quand il dit que l'âme et le corps sont choses relatives et inséparables l'une de l'autre, il faut bien remarquer qu'il ne parle jamais que de l'âme sensible et du corps subjectif. Selon lui, le sentiment fondamental enveloppe un terme étendu, et ce terme étendu, en tant qu'il a une existence et une apparence subjective, est inséparable du sentiment. Mais premièrement il résulte de là que le corps est dans l'âme plutôt que l'âme dans le corps, et que ce rapport de contenu à contenant n'est pas un rapport d'étendue, mais de sensibilité, d'activité mêlée de phénoménalité. L'étendue subjective du corps propre est enveloppée dans l'activité et passivité du sentiment de l'âme, elle en est la limite, voilà tout. Or, d'après ces données, l'âme est si loin de pouvoir être représentée comme le résultat de l'organisation, que le corps semblerait bien plutôt son ouvrage, ou que du moins il se présente à l'observation des faits internes comme le terme de son évolution, et la condition d'une activité qui l'organise, le répare, le perfectionne et en fait l'instrument de ses destinées.

D'ailleurs, la simplicité et l'immortalité de l'âme, ces propriétés qui découlent de son essence, sont l'objet d'une étude détaillée et approfondie dans la doctrine dont nous nous occupons. Son auteur démontre la simplicité de l'esprit en s'appuyant principalement sur les preuves suivantes, à savoir: 1° que l'âme est un principe unique et inétendu, parce qu'il y a identité entre le principe qui sent et le principe qui entend; 2° parce que le sujet sentant est opposé au terme étendu, et que par cette opposition l'étendue est exclue du premier; 3° enfin, parce que le principe intelligent reçoit sa forme de l'idée, chose entièrement indépendante de l'espace et du temps.

Il démontre l'immortalité en s'appuyant en partie sur les mêmes preuves que Platon : 1° la séparation de l'âme et du corps est la mort de l'homme et non de l'âme. Avec l'union corporelle cesse la vie organique ; avec la vie organique le sentiment fondamental et la perception immanente du corps propre disparaissent. L'âme perd sa sensibilité animale, mais elle ne perd pas pour cela toute sa sensibilité ; rien n'empêche qu'elle ne se sente elle-même et qu'elle conserve

même le sentiment de l'espace. Encore moins concevrait-on que par le fait de la désorganisation du corps propre elle fût privée de la vie intellectuelle et volitive ; 2 il faut même que l'intelligence se conserve, car sa forme est l'idée éternelle et immuable. Il est vrai que l'âme étant, par sa nature, contingente et limitée, elle pourrait être anéantie, mais cela ne saurait être possible qu'à Dieu, qui seul est capable de créer et partant d'anéantir. Or, il répugne à ses attributs qu'il annulle ce qu'il a produit ; 3° enfin l'âme est le principe qui donne la vie au corps ; et l'âme étant principe de vie, est vivante par elle-même ; par conséquent elle ne peut cesser d'être la vie que par anéantissement ; elle ne peut donc mourir par elle-même, elle est immortelle.

Nous avons à peine besoin de faire observer combien l'argument que nous venons d'indiquer rapproche Rosmini de l'antique animisme de Platon, malgré les divergences qui l'en séparent d'ailleurs, et combien aussi il rattache sa doctrine à celle des animistes modernes, malgré les reproches qu'il leur adresse. Car s'il repousse leurs idées sur les rapports du corps avec l'âme raisonnable, il adopte au fond ce qu'il y a de plus essentiel dans leur théorie, à savoir que c'est l'âme qui est le principe de la vie. Rosmini n'est en désaccord avec eux que sur la question de savoir de quelle manière s'exerce cette fonction vivifiante de l'âme ; tandis qu'ils l'attribuent à l'activité rationnelle, il l'assigne, lui, à l'activité sensible ou animale, voilà tout. La distinction est cependant importante ; elle vaut la peine qu'on s'y arrête, d'autant plus qu'elle sert à marquer les rapports de ce philosophe avec les animistes, et généralement avec les psychologues modernes.

On sait en effet que depuis Reid et l'école écossaise, en France non moins qu'en Angleterre, la psychologie s'est séparée complétement de la physiologie en prenant la conscience et les sens pour *criterium* des limites de leurs domaines respectifs ; il y a, a-t-on dit, deux expériences, l'interne et l'externe : celle de la conscience et celle des sens ; à ces deux expériences correspondent deux classes de phénomènes parfaitement distincts, les phénomènes psychologiques et les phénomènes physiologiques. Les deux classes de phénomènes ne se ressemblent pas plus que les deux instruments dont on fait usage pour les observer, tant leurs

caractères respectifs sont opposés, car les phénomènes physiologiques sont attachés à l'étendue, sont doués de mouvement dans l'espace et composés de parties; les phénomènes psychologiques sont simples, inétendus, susceptibles de mouvement dans le temps, mais non de translation dans l'espace; les uns se rapportent au non-moi et les autres au moi; les premiers s'observent comme toutes les choses corporelles, étrangères et opposées à l'être conscient; les seconds s'identifient avec nous; le moi, en les étudiant, s'étudie lui-même, réfléchit sur lui-même, se sent et se sait vouloir, penser et sentir. (Voy. les ouvrages de Jouffroy et de Cousin.)

Rosmini n'a pas accepté une division si tranchée. Il admet, dans la science de l'âme, tout ce qui est admis par les psychologues de cette école, mais il prétend aller plus loin qu'eux et étendre bien au-delà de ces bornes la puissance et l'activité de l'âme. Pour se faire une juste idée de sa psychologie, il est essentiel d'en bien étudier cette partie. Sans prétendre remplir entièrement cette tâche, nous essayerons du moins d'y préparer celui qui voudra s'en charger.

On a déjà vu comment Rosmini a découvert quelque chose de moyen entre l'observation intérieure et l'observation extérieure. Cet instrument intermédiaire est l'observation du *corps subjectif;* cette observation est telle qu'elle n'est ni renfermée dans le centre pensant et volitif, ni simplement réfléchie sur le principe sentant, mais qu'elle embrasse, par le sentiment fondamental, le corps immédiatement sensible au dedans de nous. Cette sorte d'observation s'ouvre, pour sinsi dire, sur un terme qui est intérieur et lié au sujet, mais qui, en même temps, est étendu et participe singulièrement à notre sensibilité (telle est, du moins, l'apparence pure et simple, sans mélange d'induction et d'hypothèse). Il est étendu, et cette étendue, en tant que subjective et sentante, n'est pas opposée au moi sentant, mais au moi pensant et rationnel seulement. Il partage donc notre condition de sujet sensible. D'un autre côté, ce même terme est perçu sous la condition de l'étendue figurée, solide, colorée et résistante dans l'espace, et sous cet aspect, l'opposition entre le principe sentant et la chose sentie d'une manière extra-subjective, est complète; cepen-

dant les deux étendues coïncident, l'une répond à l'autre, elles sont reconnues identiques par le sentiment de l'unité de l'espace. Il y a donc un passage du dedans au dehors, de la conscience au sens externe par le moyen du sens intérieur, et partant, les phénomènes du corps et de l'âme ne sont pas séparés par un abîme.

Il est vrai qu'intérieur ou extérieur, senti d'une manière subjective ou extra-subjective, le terme corporel se présente toujours comme étendu, et que si cette propriété se retrouvant diversement dans deux manières de sentir le même terme peut servir à rapprocher le dehors du dedans, elle conserve cependant en elle-même et dans son essence une opposition ineffaçable avec le sentiment qui est simple ; de sorte que cette considération, que le terme étendu est senti intérieurement avant d'être senti extérieurement, semble varier la difficulté et peut-être l'augmenter au lieu de la résoudre. Car, dira-t-on, on ne comprend pas que l'étendue, chose composée et divisible, puisse être en communication avec un principe simple et lui être intimement uni. Si l'étendue du corps propre faisait partie du sentiment fondamental, il y aurait là une contradiction insoluble, car il y aurait deux substances hétérogènes comprises l'une dans l'autre.

A ces difficultés, Rosmini répond que, d'abord, il faut commencer par reconnaître le fait tel qu'il est, que l'expérience est au-dessus de tout raisonnement, et que, lors même qu'on ne pourrait expliquer l'union du terme étendu avec le principe sentant, ce ne serait pas une raison pour la rejeter. Mais cette union est loin d'être pour lui inexplicable, ou du moins de l'être entièrement ; à son avis, nous la comprenons assez pour ne pas y voir un mystère. « Cette question, dit-il, « lorsqu'on la considère à fond, n'offre plus ce caractère « contradictoire qu'elle contenait au premier abord ; on « prouve même que la chose ne peut être autrement, de « sorte qu'on obtient enfin ce résultat, à savoir que l'***étendu* « *continu*** ne peut exister qu'en un principe simple, comme « terme de son acte. Car, s'il n'en était pas ainsi, on ne « pourrait s'expliquer la continuité des parties, qu'on peut « déterminer dans ce qui est étendu ; en effet, l'existence « d'une partie finit en elle-même et ne contient pas la raison « de la partie qui lui est juxtaposée. La raison de la conti-

« nuité n'est donc pas dans les parties prises individuelle-
« ment, mais dans un principe qui embrasse l'ensemble et
« qui doit être simple. En outre, les parties elles-mêmes
« dont on supposerait que le continu est formé, s'évanoui-
« raient devant celui qui en chercherait les éléments, car le
« terme étendu étant divisible indéfiniment, les parties élé-
« mentaires sont introuvables et même n'existent pas du
« tout. Il n'est donc pas impossible de considérer le con-
« tinu comme un aggrégat, et, toutefois, chacune des parties
« qu'on peut y assigner par la pensée, est en dehors de
« l'autre et en est indépendante. Il est donc nécessaire que
« le continu existe tout ensemble par un seul acte dans le
« principe simple qui le sent.» (*Sistema filosofico*, n° 131.)

Le sens et la portée de ce raisonnement sont précis, et, d'ailleurs, les textes abondent pour le commenter. L'étendue n'est pour Rosmini ni substance ni chose substantielle ; la substance matérielle est ce qu'il appelle principe corporel, son attribut et son produit immédiat est l'activité par laquelle il opère dans l'âme, soit directement, soit par l'intermédiaire du corps propre. L'étendue est, au contraire, phénoménale et relative ; elle n'existe ni en elle-même ni par elle-même, mais dans le sentiment et par l'acte des causes qui la font apparaître. Elle n'est ni purement subjective, ni objective, mais subjective en tant qu'elle est le terme indéterminé et confus de notre sentiment, et extra-subjective en tant que figurée et déterminée par une forme et des contours exacts.

Nous aurons tout à l'heure occasion d'interroger Rosmini sur les questions de l'essence de la matière, du principe corporel et de la nature de l'espace et sur leurs rapports ontologiques au principe des choses.

Achevons pour le moment de le suivre dans sa doctrine de l'âme. Les principes que nous venons de rappeler touchant les rapports du sentiment et de l'étendue, sont évidemment la base sur laquelle il a bâti la partie la plus originale peut-être et à la fois la plus hypothétique de sa psychologie. Nous entrons ici dans une sphère où la conscience ne nous éclaire plus, où les faits existent sans doute, mais ne présentent plus directement leur liaison avec la cause intérieure. L'âme est imaginée comme le principe de la vie et des fonctions physiologiques, non pas, à la vérité, de la

partie de ces fonctions qui s'explique par les lois et les forces mécaniques, physiques et chimiques, mais de cette partie qui préside à la construction, à la conservation et à la marche générale de l'organisme, à son mouvement régulier, à son harmonie avec les facultés spirituelles et leur développement, à tout ce qui se rapporte enfin à son unité, à son plan et à sa destination.

L'âme est donc, pour Rosmini, le principe vital, et sa force vivifiante est intimement unie à sa sensibilité. Elle n'en est même que l'activité correspondante et compose avec elle l'animalité. Il donne à cette activité le nom d'instinct et en distingue de deux espèces : 1° l'*instinct vital;* 2° l'*instinct sensuel.* Le premier, ou instinct vital, est une action de l'âme qui concourt avec le corps à produire le sentiment fondamental dont il a été plusieurs fois question ; le second instinct est une suite du sentiment produit par le premier.

Moyennant ces trois principes, c'est-à-dire : instinct vital, sensibilité conséquente et instinct sensuel, on explique, suivant lui, admirablement les phénomènes physiologiques, pathologiques et thérapeutiques de l'animal, et l'on trouve les bases de la médecine. (*Sistema filosofico,* n° 135.)

Cette théorie, dont nous n'exposerons pas les détails et dont nous indiquons seulement les éléments essentiels, est une suite nécessaire de sa manière de voir sur le rapport de l'âme et du corps et sur leur unité consubstantielle. L'une influe continuellement sur l'autre ; l'action de l'un des deux principes a nécessairement son effet sur l'autre. Donc, l'âme concourt à l'organisation, à la nutrition, à la conservation du corps ; elle est sans cesse modifiée par les sensations qui suivent de l'altération ou du rétablissement de ces états physiques et qui se produisent dans le sentiment fondamental. Elle éprouve surtout trois sentiments essentiels qui correspondent à autant d'actions et à autant de modes du corps.

Car il est étendu et continu, elle a le *sentiment de cette étendue continue;* les parties et molécules dont il se compose sont douées d'un mouvement intérieur, et elle possède un sentiment qu'on peut appeler d'*excitation ;* le mouvement ci-dessus indiqué est continu et harmonique, et

elle a le sentiment de l'*harmonie organique* du corps ou le *entiment organique*. (Ibidem, n° 137.)

Faut-il donc s'étonner qu'à une participation si constante à la vie du corps par la passivité du sentiment, l'âme joigne une part correspondante d'activité? S'il n'en était pas ainsi, l'âme serait, suivant Rosmini, mutilée dans son être; il faudrait la réduire à la passivité, ce qui serait la dénaturer; on devrait en briser l'unité, ou, plutôt, il faudrait briser l'individualité de l'être humain.

Le principe sensitif (nous résumons les développements contenus dans le premier volume de la *Psychologie*, pag. 235, 236, 237), le principe sensitif opère donc continuellement sur le corps vivant; il s'ensuit dans celui-ci un mouvement intérieur (*intestino*), continuel, qui place le principe sentant dans un état d'excitation continue. Les mouvements qui résultent de cette excitation produisent un changement incessant dans l'organisation la plus intime de la matière et la font passer sans repos d'un état à un autre. Si ces variations sont conformes à la condition normale de l'organisation, celle-ci se conserve; le mouvement, en modifiant l'organisme, ne le détériore pas, mais le renouvelle ou l'améliore; résultat d'une action et d'une réaction proportionnée et équilibrée, il revient alors sur lui-même d'une manière circulaire, sous la double impulsion de l'instinct vital et de l'instinct sensuel, conciliant et complétant les effets de l'un avec les effets de l'autre, de manière à réaliser sans cesse l'harmonie des parties et l'unité régulière de l'ensemble.

Si les variations dont il s'agit sont, au contraire, opposées à la condition normale de l'organisme, les maladies et la mort s'en suivent.

La cause de ces faits est généralement dans un défaut d'harmonie entre l'âme et le corps, et d'une manière plus particulière, dans un manque d'équilibre et d'accord entre la force organisatrice de l'âme et les forces inférieures du corps; car l'âme est par son activité vitale une force organisatrice, et comme telle, elle doit soutenir une lutte avec les forces matérielles, dont les procédés mécaniques, chimiques et physiques s'opèrent sans cesse, à côté, et indépendamment d'elle, et tendent souvent à un but opposé à celui qu'elle poursuit. De cette opposition, comme aussi

d'une infériorité de développement dans l'instinct vital, peut dériver peu à peu une diminution dans les conditions nécessaires de la vie animale et enfin la dissolution de l'organisme.

Mais l'accord et le désaccord de l'instinct sensuel et de l'instinct vital entre eux, ne sont pas moins importants pour la conservation et l'altération de l'animal, que l'harmonie ou le conflit de la force de l'âme et de celle du corps. Malgré les bornes où nous devons nous renfermer, il nous paraît indispensable d'entrer dans quelques explications au sujet de ces deux instincts et de leur rapport.

« Avec cet acte par lequel l'âme vivifie le corps organisé « (*Anthropologie*, livre II, section II, chap. VII), se produit « le sentiment fondamental de l'animal... L'expérience dé« montre qu'étant donné ce sentiment, avec les sensations « spéciales qui s'y ajoutent, il se manifeste dans l'âme « une activité nouvelle que nous avons appelée *instinct* « *sensuel*.

« Et de fait, qu'est-ce qui enseigne à l'enfant à chercher « des yeux la lumière, si ce n'est cet instinct? Qui lui en« seigne à chercher la nourriture, à la sucer et à l'ex« traire avec la bouche du sein de la nourrice? Qui dirige « tous ses mouvements, et le petit nombre d'actes qui com« posent sa vie encore sans parole? Toujours cet instinct « qui l'attire vers les sensations agréables et l'éloigne des « sensations désagréables.

« Il n'y a donc pas à en douter, le sentiment est cause « d'un instinct, et beaucoup de mouvements naissent en « nous du besoin de sentir beaucoup, et d'une manière « agréable.

« Or, il est facile de voir que cette activité de l'âme est « comme une continuation de la première : *l'instinct sen*« *suel* est une continuation de *l'instinct vital;* l'instinct « vital pose le sentiment premier et fondamental; l'instinct « sensuel cherche d'autres sentiments; le but auquel tend « ici l'activité de l'âme, consiste toujours dans le dévelop« pement de notre être sensible.

« Ainsi donc l'activité primitive de l'âme influe d'abord « sur son terme sensible étendu et mobile, tend ensuite, par « son mouvement, à de nouveaux sentiments, et se porte « partout où elle trouve un accès.

« Ainsi l'énergie primordiale de l'âme est une ; tous ses
« actes ultérieurs sont virtuellement contenus dans l'acte
« par lequel elle commence à sentir ; dans ce même acte,
« elle est comme un arc toujours tendu ; son énergie est
« prête ; qu'on lève l'obstacle, le coup part, et se manifeste
« par le mouvement produit. »

L'instinct sensuel, en se dirigeant vers le développement de la sensibilité, est guidé, avons-nous dit, par son côté affectif, c'est à-dire par le plaisir et la douleur. C'est sous leur influence qu'il produit les *mouvements spontanés* qui lui sont propres, et qui généralement sont destinés à l'amélioration de l'animal. (*Ibidem*, chap. IX.)

Cependant, tout en admettant ce but comme essentiel à l'instinct sensuel et aux mouvements qu'il produit pour aider, développer et maintenir l'œuvre de l'instinct vital, Rosmini attribue à l'instinct sensuel la cause des *forces perturbatrices*, tandis qu'il assigne à l'instinct vital l'origine des *forces médicatrices* de l'organisme. L'instinct vital, en effet, est, selon lui, essentiellement vivificateur ; c'est cet instinct qui produit le sentiment unique de l'animal, sentiment uniforme, agréable, signe de la parfaite santé, qui n'est que la perfection de la vie. Si les forces matérielles du corps organisé ne sont pas disposées de manière à se prêter sans contraste à son action unique et harmonique, il y a lutte, soit pour replacer le corps dans la sujétion du principe vital auquel les forces matérielles tendent à le soustraire, soit pour lui donner ou lui rendre la forme de la vie qui tend à se détruire.

Cette lutte intérieure entre le principe vital et les forces corporelles est, selon Rosmini, le caractère essentiel de toute maladie, et donne lieu à leurs phénomènes et à leurs symptômes, ainsi qu'aux sciences qui leur correspondent.

Cette manière de voir qui du reste est empruntée dans ses traits généraux à Campanella (*Medicinalia*, lib. III, et lib. VII), et à l'école de Stahl, et s'accorde avec l'opinion de différents thérapeutistes italiens, est fondée sur cette considération que l'âme, considérée comme principe vital, a pour but de fournir au corps ce dernier acte et accomplissement qui constitue la vie dont il est capable. Car l'âme ne fait pas le corps, ne bâtit pas le corps; le corps lui est donné au con-

traire comme son terme ; mais leur liaison est si profonde et indissoluble, qu'une vie unique résulte de leur double existence, et qu'ils font partie l'un de l'autre.

Pour que l'âme remplisse sa fonction organisatrice et vivifiante, il faut que le corps lui fournisse des ***actes antécédents*** et des ***procédés préparatoires***. Les effets qui doivent suivre de l'acte vivificateur et perfectionateur de l'âme, ne se produisent qu'à cette condition ; il suit de là naturellement que l'âme peut et doit aussi bien s'efforcer instinctivement à mettre un corps imparfait ou gâté dans les conditions nécessaires au rétablissement de son action vivifiante, qu'à ajouter son acte aux forces corporelles quand elles sont dans leurs conditions normales.

La participation de l'âme, principe simple et unique, à la vie organique de l'ensemble et des parties du corps, à l'essence et aux fonctions diverses de cette vie, explique les effets généraux d'une altération partielle, et même très-restreinte des organes, et les conséquences non moins générales d'un remède minime par sa quantité, et néanmoins très-actif sur tout l'organisme. C'est qu'il y a, là, toujours l'action vitale de l'âme qui est affectée, et qui réagit suivant ses lois, de cette âme, dis-je, qui a pour terme de son activité l'étendue, et qui peut, par conséquent, faire sentir sa force à un grand nombre d'organes, de même qu'elle est présente, par le sentiment, à toutes les parties de l'organisme.

Or, cette force est toujours bienfaisante, c'est toujours un effort pour amener le corps à la plus grande actualisation possible de la vie.

Si on la laisse opérer seule, elle n'admet point d'exception, mais elle peut être troublée dans son exercice par l'instinct sensuel, auquel remonte l'origine des forces perturbatrices de l'animal.

Ce n'est pas que cet instinct, suivant les intentions de la nature, ne soit formé dans le but qu'il prête son concours à l'instinct vital ; c'est en effet ce qui a lieu, tant qu'il n'est ni dépravé, ni excité outre mesure ; mais il est sujet à des altérations telles, malgré leur brièveté ordinaire, qu'elles ont le pouvoir de bouleverser les opérations de l'instinct vital.

Et ce conflit ne doit pas étonner, car il est vrai que l'instinct

sensuel tire ses forces de l'instinct vital, mais sa tendance a un autre but; l'instinct vital tend à la production du sentiment fondamental, l'instinct sensuel tend à jouir des modifications de ce sentiment, qui procurent à l'animal le plaisir le plus vif et le plus varié; c'est dans ce plaisir plus vif et toujours nouveau, sorte d'essence exquise exprimée pour ainsi dire du sentiment fondamental modifié, que consiste proprement le but de l'animalité, c'est là la jouissance suprême dont l'animal est capable.

Il ne faut donc pas s'étonner qu'une tendance trop forte ou trop précipitée à la poursuite de ce plaisir puisse porter le trouble dans le sentiment fondamental lui-même, et dans l'action de l'instinct vital qui y préside, surtout si l'organisme a déjà quelque défaut. De même l'action opposée, qui consiste dans la fuite de la douleur, peut, par excès d'impétuosité, produire un trouble nuisible dans l'activité vitale.

Nous ne suivrons pas Rosmini dans la description détaillée des opérations de l'instinct sensuel et des effets tantôt médiats et gradués, tantôt immédiats et soudains qu'il en déduit pour la conservation et l'altération de la vie et de l'organisation.

La joie, la tristesse, l'épouvante, et en général les passions, sont ici associées à ses recherches sur ce sujet, ainsi que l'imagination et les sens extérieurs, et ses études sont d'autant plus intéressantes, qu'il n'est plus réduit à l'induction et à la conjecture élevées sur la base de faits indirectement observables, mais qu'il s'appuie aussi sur l'observation directe de la conscience. Il serait surtout d'un grand intérêt de suivre l'exposition qu'il nous fait, dans son *Anthropologie*, des fonctions par lui attribuées à la force synthétique de cet instinct, surtout pour ce qui regarde l'association des sensations externes, et principalement celles de la vue et du toucher ainsi que l'union des états passifs et actifs du sentiment proprement dit.

On admirerait, dans tout ce travail, une finesse d'observation, une force de raisonnement, un ordre scientifique qui font du philosophe italien un psychologue de premier ordre. Mais ces détails dépassent la mesure de notre exposition. Nous bornerons ici nos informations sur la *Psychologie* de Rosmini, en y ajoutant un résumé de ce qui

précède, et une comparaison des vues et des découvertes du psychologue italien avec celles du plus profond des psychologues français, nous voulons dire Maine de Biran.

Nous avons vu quelle est, d'après Rosmini, l'essence de l'âme, soit considérée dans sa nature générique, soit regardée dans les traits spécifiques de l'âme humaine. La sensibilité, cette faculté de laquelle il disait lui-même qu'elle était la partie la plus neuve de sa doctrine, a été l'objet principal de notre attention; nous y avons étudié surtout le sentiment fondamental du corps propre, et cherché dans ce mode de notre être et dans l'étendue subjective qu'il renferme le passage du dedans au dehors, l'instrument intermédiaire entre la conscience du moi et la perception extérieure. Laissant de côté l'intelligence à laquelle est consacré tout le *Nouvel Essai* que nous avons analysé précédemment, et la volonté dont nous aurons occasion de parler à propos de la morale, nous avons cependant indiqué les rapports de ces deux facultés avec la sensibilité en tant surtout qu'ils interviennent dans la détermination de l'union de l'âme et du corps, question importante qui succède chez le philosophe italien à celle de l'essence de l'âme. Nous avons noté, en passant, les preuves sur lesquelles il s'appuie pour démontrer la spiritualité et l'immortalité, et enfin nous nous sommes arrêté spécialement sur la participation de l'âme aux fonctions du corps, cherchant dans sa doctrine touchant l'instinct vital et l'instinct sensuel les traits essentiels de sa théorie de l'âme considérée comme principe vital, organisateur, corrupteur et réparateur du corps, idées sur lesquelles il fait reposer en grande partie les bases de la médecine et de la pathologie.

Nous avons pensé à rapprocher les principaux traits de la *Psychologie* de Rosmini et les observations de Maine de Biran, parce que les deux doctrines sont sur une foule de points semblables ou identiques et que sur d'autres elles se complètent et s'éclairent mutuellement ou fournissent, par la comparaison, matière à une critique instructive. Il est vrai que Maine de Biran n'a composé que des mémoires sur différents points de la science, tandis que Rosmini a écrit de vastes traités, dans lesquels tous les matériaux de la psychologie sont oganisés savamment et toutes les questions résolues. Cependant il est incontestable que les mémoires

de Biran sont dirigés par les mêmes principes, sont une application d'une même méthode et constituent par leur ensemble un vrai corps de doctrine. Ce qu'il faut aussi remarquer préalablement c'est le rapport chronologique des publications de Biran et de Rosmini. Les œuvres du philosophe français ont été publiées par M. Cousin en 1841; la première édition de l'*Anthropologie* est de 1838; celle de la *Psychologie* de 1846. Rosmini a donc pour lui l'antériorité du moins devant le public, car de l'*Anthropologie* à la *Psychologie* sa doctrine s'est developpée mais n'a pas changé essentiellement, et dans l'une comme dans l'autre il n'est point question de Maine de Biran.

Il semble par cela même d'autant plus intéressant de chercher les points de coïncidence et de divergence de ces deux scrutateurs du monde interne, car ils ont travaillé au même but sans se connaître. Cela n'est pas sans importance pour les études psychologiques et la légitimité de leur méthode.

Il y a d'abord deux points qui les séparent profondément : 1° l'étendue qu'ils assignent aux faits psychologiques et à la psychologie; 2° les facultés et les attributs dans lesquels ils placent l'essence de l'âme.

Pour Biran les faits psychologiques sont ceux qui tombent sous l'œil de la conscience, ceux que le moi s'attribue et dans lesquels il reconnaît son propre développement. La psychologie ne s'applique pas pour lui à la substance et à l'essence de l'âme considérée comme une chose en soi, ou comme objet, mais à l'âme regardée comme sujet ou comme identique au moi. D'où il suit que pour lui la psychologie est bornée à la sphère de la personne et son instrument à l'observation directe de la conscience. Pour Rosmini au contraire, on l'a vu, les faits psychologiques sont tantôt accompagnés et tantôt privés de conscience, tantôt manifestes et tantôt cachés au moi. Aussi la sphère de la science de l'âme embrasse-t-elle à son avis une partie des phénomènes de l'organisation et étend-elle son domaine sur la physiologie et la pathologie.

L'un considère l'âme comme une force identique au moi et proprement comme une personne; l'autre y distingue le principe de la vie, la cause du sentiment, de l'intelligence et de la volonté; la sphère de la personnalité n'est

pour Rosmini que celle de la plus haute et plus complexe activité de l'âme.

Pour Biran, la sphère de la personnalité ou du moi conscient est limitée à la volonté, faculté éminemment personnelle, attribut essentiel de la personne. Pour Rosmini le moi est sentant et intelligent aussi bien que principe de la volonté.

L'âme selon lui se sent elle-même, s'entend et se perçoit elle-même, et elle se retrouve dans les actes réfléchis de son sentiment et de son intelligence aussi bien que de sa volonté ; sa personnalité dépend aussi bien de l'intuition de l'être idéal ou de la vérité qui constitue sa dignité que de sa volonté libre, sujet du devoir et siége du droit.

Jusqu'ici on ne voit guère entre eux que des différences ; mais voici des points de contact importants.

Tous deux admettent une grande différence entre l'intelligence d'une part et la volonté et la sensibilité de l'autre. Car ils reconnaissent que les idées, objets de l'intelligence sont supérieurs à la sphère subjective de l'âme et se distinguent des phénomènes sensibles par les caractères qui constituent la valeur éternelle du vrai.

L'un et l'autre ont pénétré profondément dans la sensibilité animale. Comme Rosmini, Biran a vu dans le sentiment immédiat du corps propre le moyen par lequel l'âme communique avec le monde des corps étrangers ; comme le philosophe italien il a été frappé de la participation du corps propre à la vie sensible ; il a observé ce que Rosmini appelle le sentiment fondamental, il a vu aussi dans le corps senti le terme de l'âme, et l'a appelé du même nom, mais pour lui le sentiment dont il s'agit est un phénomène confus, sorte de résultante des actions infiniment multiples des monades qui composent les corps, tandis que pour Rosmini il est unique comme le principe sentant, dont il émane, et le corps n'en est que la cause occasionnelle et excitante.

Biran accorde, comme Rosmini, la sensibilité physique au corps ; mais il incline à la lui reconnaître et attribuer tout entière en propre, tandis que Rosmini ne lui en laisse que le partage avec l'âme.

Pour le philosophe italien c'est l'âme qui sent, c'est l'âme qui est le sujet et si son action sur le corps le rend

sentant, ce sentiment n'a d'autre effet que d'en faire avec elle un sujet commun ou un *co-sujet*. Biran explique la localisation des sensations par la sensibilité des parties du corps, Rosmini par la présence de l'âme dans chacune d'elles et dans leur ensemble.

Les observations de l'un sur le sentiment et de l'autre sur l'effort se rapportent aux deux modes les plus caractéristiques et fondamentaux de la passivité et de l'activité de l'âme.

On dirait qu'ils se sont partagé cette étude expressément, et qu'ils ont rempli chacun sa tâche de manière à se compléter réciproquement. Le sentiment fondamental de Rosmini et l'effort volontaire de Biran sont la passion et l'action immanente de l'être sentant et actif, ils constituent le double mode d'un même état habituel, ils ont également pour terme une étendue intérieurement sentie, ils nous mettent tous deux en rapport avec la matière, l'un en l'enveloppant, l'autre en la rencontrant dans le déploiement de la force.

Biran place le fondement de la connaissance du monde extérieur dans la perception directe de la résistance opposée par le terme corporel au déploiement de l'effort ; Rosmini s'y fraye un passage à travers le sentiment de l'étendue subjective du corps propre et son identité, constatée au moyen de l'espace, avec l'étendue extérieure correspondante.

Le rapport causal observé par Biran entre le moi volontaire et libre et la motion sentie et produite dans l'organisme par l'effort qui va de la cause à l'effet est jugé par lui-même et est en effet de la plus haute importance, non-seulement pour ce qui regarde notre réalité intérieure et spirituelle et sa nature hyperorganique, mais encore pour la solution de la question si importante de l'origine de l'idée de cause dont le type serait vainement cherché ailleurs tandis que la solution trouvée par Biran établit une connexion solide entre la physchologie et le métaphysique. Car si nous ne nous trompons, le regard profond que Rosmini et Biran ont porté sur le sentiment et la volonté est de nature à assurer pour toujours une base au réalisme et à le rendre invincible contre les attaques de cet idéalisme absolu qui voudrait occuper sans partage le domaine de la

philosophie. Si les observations de Biran et de Rosmini sont vraies l'idéalisme et le réalisme sont deux systèmes dont les principes doivent se concilier, mais qu'on ne pourrait remplacer l'un par l'autre (1).

(1) Pour ce qui regarde Biran, voyez surtout le beau Mémoire intitulé : *De la perception immédiate*, dans le troisième volume des Œuvres publiées par M. Cousin, Paris, Ladrange, 1846.

CHAPITRE V.

SOMMAIRE. — Idées cosmologiques de Rosmini. — Leur rapport avec ses doctrines psychologiques et ontologiques. — La matière. — Ses rapports avec l'étendue et le sentiment. — Nature phénoménale de l'étendue. — Animation des éléments. — Sensibilité virtuelle et actuelle des corps. — Génération spontanée. — Hiérarchie des êtres. — Elle correspond aux degrés de leur sensibilité. — Rapport des idées cosmologiques de Rosmini avec celles de Campanella.

Nous n'avons pas proprement une cosmologie de Rosmini; il ne nous a laissé que des idées cosmologiques, répandues dans ses ouvrages et surtout dans sa *Psychologie*, son *Ontologie* et sa *Théodicée*. Nous les recueillerons et les résumerons en nous efforçant surtout d'en montrer la liaison avec la psychologie.

« Nous avons placé la doctrine du monde, dit Rosmini, « parmi les sciences de perception parce que l'esprit humain « et les corps dont le monde se compose sont des objets « de perception. Toutefois, il y a dans le grand système « de la création d'autres êtres qui ne tombent pas sous « l'expérience sensible et dont on induit l'existence par le « raisonnement; tels sont les esprits purs, les anges. » (*Sistema filosofico*, nº 52).

Voilà à peu près la seule mention qu'il fait des esprits purs; il en parle encore dans la psychologie, à propos de la sensibilité qu'il appelle *théorique* ou relative à Dieu; mais en général sa *pneumatique* et sa *somatologie* sont très-positives; les parties de sa cosmologie qui, dans ses idées, se rapportaient au surnaturel, ou sont restées à l'état de projet ou ont à peine été ébauchées.

La cosmologie embrassait dnns sa pensée : 1° la totalité du monde; 2° ses parties et leur rapport à l'ensemble; 3° l'ordre de l'univers.

En considérant la totalité du monde, la cosmologie rencontre et aborde le problème de la nature du fini ou de la réalité contingente et se trouve immédiatement en présence de la grande question de la création et plus généralement de celle des rapports du monde à Dieu. Elle étudie les limitations de l'être cosmique, remonte de sa contingence à l'action de l'être nécessaire, interroge la métaphysique et la théologie naturelle sur la question des possibles et sur leur rapport à l'infini et au fini. Voilà pour la première section de la cosmologie. La seconde embrasse l'étude des parties de l'univers, esprits purs, âmes et corps. La troisième s'occupe de l'ordre du monde et expose les lois cosmiques universelles des choses contingentes; recherche qui se rattache à la théodicée et à la doctrine de la Providence.

En conséquence de ce qui précède, Rosmini pense qu'on ne peut pas en faire une science capable de se suffire à elle-même (*Sistema filosofico*, n° 162). Aussi nous bornerons-nous à tirer de son ontologie et de sa psychologie les traits qui peuvent nous donner une idée de l'ordre général des réalités, de leur nature et de leurs rapports.

L'ontologie est pour Rosmini une science de l'être, mais de l'être considéré dans toute son étendue, c'est-à-dire en son essence et dans ses formes fondamentales qui sont le réel, l'idéal et la forme qui résulte de leur rapport, ou l'être moral. L'ontologie est donc à la fois une science abstraite et une science concrète; elle est abstraite en tant qu'elle considère les formes de l'être d'une manière générale et indépendamment de leur application aux sujets finis et infinis où elles résident. Elle est concrète en tant qu'elle envisage l'unité substantielle de ces formes dans l'absolu,

mais en ce cas elle s'appelle théologie naturelle et a pour objet Dieu. Comme science abstraite elle embrasse les lois les plus universelles des êtres et devient par conséquent un subside nécessaire à toutes les sciences métaphysiques, à l'anthropologie et à la psychologie aussi bien qu'à la cosmologie. Cette distinction est du reste la même qui se trouve dans la métaphysique d'Aristote pour qui aussi la métaphysique est, suivant un double point de vue, tantôt une science générale de l'être et tantôt une théologie.

La cosmologie puise donc les éléments dont elle se compose dans cette science ainsi que dans la psychologie ; car nous ne devons pas oublier que la première idée du réel nous vient, selon Rosmini, du sentiment, et que la réalité extérieure, aussi bien que l'intérieure, est une donnée primitive de la psychologie. Voyons d'abord comment Rosmini établit la nature de l'être fini et en pose les conditions. La nature de l'être fini est empruntée à la forme réelle de l'être; elle est commune à l'esprit et au corps, elle est découverte primitivement par la psychologie dans le double élément compris dans le sentiment fondamental, et elle consiste dans un principe actif ou activité substantielle sensible ou sentante. Dire qu'elle est un principe qui sent ou qui se rend sensible, c'est dire qu'elle est un sujet et qu'elle participe toujours en quelque façon au sentiment (affirmation capitale dans cette doctrine et qui sera éclaircie tout à l'heure), car ou elle l'éprouve, ou elle le produit, ou elle est capable de le produire.

L'être fini diffère de l'infini en ce que, borné à la forme limitée du réel, il n'est pas l'être considéré dans son essence et son existence unique et absolue, mais il l'est autant qu'il en participe et en est soutenu. Sans ce rapport à l'être, le fini ne serait pas ; car il en est la réalisation extérieure et le *terme*. C'est l'*être* qui lui communique cet acte premier et constitutif qui dans l'âme s'identifie avec l'activité substantielle du sentiment fondamental et de l'intuition de l'être idéal et dans le corps s'unifie avec l'activité multiple qui produit les modifications de l'étendue. L'acte premier qui constitue le fini et qui détermine, dès le commencement, sa puissance est virtuel par rapport à tous les actes successifs de la vie de l'individu ou du composé quel qu'il soit. (*Ontologie*, livre **II**, section III[e] et IV[e].)

Nous ne suivrons pas Rosmini dans l'analyse toujours détaillée et savante et parfois beaucoup trop minutieuse, qu'il applique, aux catégories abstraites du fini, pour en tirer une notion précise de son être en général; d'autant plus que nous retrouverons cette recherche dans la suite de notre travail; car elle a été reprise non sans succès, à ce qu'il nous semble, par M. Mamiani, malgré les lacunes qu'on pourrait peut-être y signaler encore. Rosmini parcourt successivement les catégories de la qualité, de la quantité, de la limite, de la relation, de l'identité et de la diversité, de l'unité et de la multiplicité pour déterminer avec elles l'idée du principe actif, notion première du fini. (*Ontologie*, livre II, section IIIe, dans le Ier vol. de la *Théosophie*), et pour en examiner le rapport ontologique avec l'être un et infini.

Nous nous occuperons de ce rapport en résumant ses idées sur la création et la Providence, questions de théologie naturelle.

Pour le moment occupons-nous de la matière, de l'âme, de l'espace, du temps et de leurs rapports. Car ce sont là les vrais éléments concrets de la cosmologie, les principes dont il faut tirer l'ensemble des êtres cosmiques.

La notion de la matière, telle que Rosmini la conçoit, ne serait pas facile à saisir sans les informations que nous avons données précédemment touchant la relation de l'âme et du corps dans sa doctrine psychologique.

Notre corps, dit Rosmini dans le troisième volume de sa *Théosophie* (page 374), notre corps nous apparaît comme une réalité pure et insensible en elle-même, qui est enveloppée dans l'acte de notre propre sensibilité; il nous apparaît comme un *substratum* de la chose sentie et partant comme une chose qui n'est pas entièrement pénétrée par notre sentiment, ni rendue entièrement sensible pour nous, précisément parce que nous ne participons pas à la vie sensitive de son propre principe. Ce qui donc est pour nous réalité pure et non sentie, parce que nous le considérons comme une activité séparée de son principe vivant, ne peut être semblable à son propre principe et au sujet de sa vie. Ce qui est insensible pour nous fait partie d'une activité sensible. (*Théosophie*, ibidem, page 370 et *passim* ce même ouvrage ainsi que la *Psychologie* et l'*Anthropologie*.)

Disons tout de suite le mot de cette énigme. Pour Ros-

mini le réel est l'actif, mais l'activité pure n'est pas la force concrète; celle-ci est caractérisée par le sentiment et a pour terme l'étendue; ainsi l'activité pour condition première, le sentiment pour détermination essentielle, l'étendue pour terme phénoménal et relatif, voilà les trois éléments qui constituent le réel. La matière se résout donc pour lui dans le principe actif d'un sentiment et d'une énergie qui a pour terme l'étendue.

Rappelons la source déjà indiquée de cette opinion qui peut sembler singulière et montrons ensuite ses conséquences cosmologiques. Sa source psychologique et propre à Rosmini est celle-ci : l'étendue n'existe pas par elle-même, elle est le terme inhérent à la sensibilité; sans la sensibilité, la continuité et la simplicité du principe sentant, on ne saurait concevoir la juxtaposition et la suite non interrompue des parties étendues; car elles sont réellement les unes hors des autres. L'étendue est donc pour lui une chose phénoménale, relative à la sensibilité, qui n'existe qu'en elle et par elle, et tant qu'il s'agit du rapport du moi sentant avec la chose sensible et sentie, on ne saurait trouver le langage de Rosmini étrange; d'autant plus que privant de toute borne et de toute figure l'étendue enveloppée dans l'état primitif de notre sensibilité animale il la réduit en somme à l'espace sans mesure et n'y fait paraître qu'après et successivement les limites précises et les formes, d'abord du corps propre, et ensuite des corps étrangers, sous l'influence des modifications particulières du même sentiment et des sensations de tout genre. Or, cet espace indéterminé est une forme réelle intérieure et extérieure à la fois de la sensibilité, différant seulement par ses caractères ontologiques de la forme pure admise par Kant dans le moi sentant, et contenant comme elle le *varium* successif ou simultané, actuel ou virtuel de tous les modes de l'étendue.

Jusqu'ici il n'y a rien dans les idées de Rosmini qui surprenne et qui doive paraître étrange. Il a, ce nous semble, admis la théorie de Kant en la modifiant d'une manière fort raisonnable, conforme au sens commun et à l'observation. Mais ce qui est beaucoup moins acceptable c'est le rapport qu'il prétend établir entre l'étendue et le principe de l'activité qui la présente à nos sens comme un terme intérieur ou subjectif et extérieur ou extra-subjectif. Ici l'esprit de

système a évidemment pris la place de l'observation et son esprit a franchi les limites et violé les règles d'une sage induction. De ce que l'étendue et la sensibilité physique sont relatives et inséparables en nous, il en a conclu que la même relation existe dans les choses; au lieu de se contenter d'affirmer dans les causes matérielles qui modifient intérieurement le corps propre ou extérieurement les corps étrangers, une activité capable d'expliquer le sentiment qui répond par ses variétés spécifiques aux différentes espèces de mouvements et d'effets produits, il a voulu rattacher l'étendue aux principes substantiels des corps, et l'y a effectivement unie par le sentiment; il a cru, sans doute, que les mêmes éléments qui composent la notion de matière dans le rapport des corps à notre moi, devaient également être compris dans le rapport des apparences matérielles à leurs principes, jugeant aussi qu'il ne pouvait y avoir qu'une seule idée de la matière et de son essence. Mais il nous paraît ne pas avoir réfléchi que tandis que notre sensibilité concourt à conditionner la matière comme chose étendue et phénoménale, rien n'empêche qu'il y ait du côté des choses extérieures une activité qui en soit la condition à nous inconnue ou du moins indéterminée pour nous, sans être cependant l'activité d'un principe sentant. Rien ne dit que l'activité, la force, l'énergie aient pour accompagnement inséparable la sensibilité.

L'auteur de cette doctrine s'est certainement appuyé aussi sur la sensibilité qu'il a observée dans les corps organiques; il l'admet d'abord dans ses parties et dans son ensemble comme participation de celle de l'âme, puis il l'attribue directement au corps et à ses éléments. Et en procédant ainsi il ne s'arrête pas au système nerveux ni aux parties qui participent à ses ramifications; les différents centres de sensibilité qui sont constitués par les nerfs et les ganglions ne l'empêchent pas d'admettre que la sensibilité est partout et qu'elle est inséparable de l'étendue. Aussi activité élémentaire, sensibilité corporelle et étendue ou terme senti sont-ils selon lui choses relatives et que l'abstraction seule peut séparer. Partout où il y a un terme étendu, il y a un terme senti, partout où ce terme senti existe il appartient à un principe sentant. Enfin ce principe est simple mais il est multipliable; il se multiplie et se répète avec les divisions

réelles de l'étendue sensible. (*Psychologie*, Ier vol., pages 232 et 233.)

Rosmini ne se cache pas où conduit cette théorie; elle a pour conséquence l'existence de la sensibilité dans les éléments matériels, et leur animation. L'essence primitive et générique de l'âme est partout, tout vit ou contient la vie, et cependant le phénomène est aussi partout, parce que tout est sensible et sentant, depuis le degré le plus bas de l'échelle des êtres jusqu'à l'homme, depuis le sentiment virtuel et le sentiment appliqué immédiatement et aveuglement à son terme, jusqu'au principe qui se sent lui-même d'une manière réfléchie et se perçoit. Et tout principe substantiel ayant en lui le terme de son activité, partout aussi est l'étendue, avec l'espace sa condition supérieure, et les localités, ses relations, toutes choses susceptibles seulement d'être senties ou imaginées, et partout inséparables du sentiment. (*Théosophie*, vol. III, pages 370, 374.)

Si l'on ajoute à l'espace, la durée et le temps, on aura, avec les conditions qui précèdent, tout ce qui est nécessaire à constituer les principes substantiels ou êtres élémentaires du monde. Le temps n'est pas la durée. La durée s'identifie avec l'existence permanente de l'être, tandis que le temps réside dans le rapport de la succession de ses actes à la durée; la durée et le temps sont donc deux choses corrélatives à l'acte permanent et constitutif d'un être, et à ses modifications successives et changeantes. (*Ibidem*, section IV, chap. I, art. 2.)

Rosmini a recours à cinq espèces de preuves pour démontrer l'animation des éléments (*Psychologie*, page 275 du premier volume). Mais elles peuvent se réduire à trois; savoir : l'observation intérieure, l'idée du sujet et la génération spontanée. L'observation intérieure nous dit que la sensation s'étend dans l'espace continu du corps, qu'elle est unie au terme étendu, et là où est le *senti*, là est aussi le *sentant*. Mais toutes les parties de notre corps étant senties, le principe sentant est donc aussi dans tous les points assignables du corps senti. Donc, il est adhérent aux premiers éléments, c'est-à-dire aux moindres parties continues de la matière.

Nous avons à peine besoin de noter ce qu'il y a de captieux et de sophistique dans cette argumentation. De ce que nous avons le sentiment de la totalité et des parties du corps,

Rosmini en conclut que les éléments de la matière sont sensibles et sentants, oubliant les choses importantes que voici : 1° que ce sentiment du corps subjectif, que lui-même décrit si bien, embrasse la masse du corps et se précise par les sensations, mais que cette précision a des limites infranchissables, que même le plus grand nombre des organes intérieurs du corps propre, ne sont clairement sensibles qu'à une expérience extérieure ou extra-subjective, c'est-à-dire comme choses séparées du sentiment proprement dit, et que, selon ses propres paroles enfin, nous ne pénétrons pas entièrement la chose sentie, de sorte qu'on n'est pas autorisé non plus à dire que nous sentons les éléments; 2° que le système nerveux, qui se ramifie dans tout le corps, et dont Rosmini lui-même décrit particulièrement les fonctions, suffit à faire entendre que, par son moyen, le corps participe à la sensibilité de l'âme, et la dilate dans toute son étendue phénoménale, sans recourir au sentiment propre des atomes; 3° finalement, que cette participation du corps à la sensibilité, peut non-seulement s'expliquer physiologiquement par l'organisation et les qualités spéciales du système nerveux, mais ontologiquement, par la constitution des énergies vivantes dont il se compose, à un point de vue *nouménique*, sans dilater cet attribut jusqu'aux principes élémentaires.

Quant à l'idée du sujet, nous avons déjà dit comment il la forme. Il n'y a pas pour lui de sujet possible sans le sentiment; d'où il suit qu'on ne peut rien concevoir ni affirmer des choses réelles et naturelles, si on n'y place le sentiment. Pour lui, l'idée de sujet implique comme un rapport de *propriété* entre le principe actif et son action, entre l'être et ses modes, et ce rapport ne lui paraît concevable et possible que par le sentiment. C'est le sentiment qui nous en fournit la notion première et essentielle; nous ne pouvons donc pas le changer, à son avis, sans le rendre contradictoire. Sans cette condition subjective, les éléments n'auraient pas, selon lui, d'existence *propre*; elle ne leur appartiendrait pas, mais serait extra-subjective et relative à un autre sujet. Ils seraient de pures relations, et non proprement des êtres. On croirait voir en eux des substances, tandis qu'ils ne seraient que des illusions et des impossibilités. Nous avons déjà indiqué quel est le principal défaut de ce raisonnement; il

repose sur une hypothèse, en admettant qu'il ne puisse y avoir d'autre sujet que le sujet sensible, tandis que rien n'empêche de concevoir un sujet actif ou passif sans sentiment.

Pour que la raison conçoive une chose comme sujet des modes et des attributions qu'elle lui rapporte, il suffit qu'elle se la représente comme substance modifiable ou comme cause, et le sentiment lui-même figure parmi les conditions plus ou moins accessoires qui déterminent la notion du sujet, et qui le supposent loin de le constituer. En effet, en nous en tenant même à l'idée de sujet, telle qu'elle nous est suggérée par le sens intime, nous découvrons facilement que le rapport qui a lieu, entre le moi et ses modifications actives ou passives, est senti parce qu'il existe, et qu'il n'existe point parce qu'il est senti. L'idée générale de sujet et de principe substantiel est donc beaucoup plus large que celle de sujet et de principe sentant; l'activité et la passivité, le repos et le mouvement, entendus dans le sens large de la métaphysique, en sont les conditions essentielles, tandis que le sentiment n'en est qu'une détermination ultérieure. A ce prix, la notion de sujet conserve toute son étendue logique et ontologique, et devient applicable à toutes les sphères de la cosmologie.

Quant à la génération spontanée, Rosmini y a recours pour répondre à l'objection qu'il ne manque pas de se faire à lui-même, au nom du sens commun qui lui reproche, en effet, d'effacer la distinction entre les différents règnes de la nature, et surtout entre ce qui est animé et ce qui ne l'est pas. Que devient la nature morte, et, sinon le végétal, du moins le minéral, dans l'hypothèse de l'animation universelle? A cette objection, il répond qu'il n'est pas nécessaire que la vie se manifeste toujours et partout, pour en affirmer la présence universelle; qu'autre chose est son existence dans les moindres parties de la matière, et autre chose sa manifestation et les signes qui l'accompagnent, qu'une vie latente peut être unie à certains corps privés d'organisme, qu'il peut y avoir en eux un principe sensitif caché, et que, dès lors, rien n'empêche d'appeler animé avec le sens commun, le corps qui manifeste ce principe, et inanimé celui qui ne l'annonce pas.

L'hypothèse de l'animation des éléments est, selon lui, en

harmonie avec les progrès des sciences naturelles ; car les recherches des savants ont pour résultat de dilater sans cesse le domaine de la vie, et la génération spontanée s'expliquerait ainsi par la vie latente des éléments, ou par le sentiment qui, placé tout-à-coup daus des conditions favorables, organise la matière et produit l'animalcule. (*Psychologie*, I[er] vol., de la page 246 à la page 276.)

Nous avons à peine besoin d'observer que l'auteur de cette doctrine accumule ici hypothèse sur hypothèse, et qu'il est loin de cette marche positive et sûre dont il donne ailleurs les preuves les plus instructives. Nous nous bornons à noter le rapport intime qui rattache dans l'histoire de la philosophie, cette théorie de l'*animation* et de la *sentimentation* (*sentimentazione*) des éléments, aux idées de l'auteur du livre *De sensu rerum* sur le même sujet. Campanella est évidemment le premier père de cette théorie, qui n'est, du reste, dans les œuvres du moine calabrais, qu'une conséquence de ses *primalités de l'être* autant et plus que de ses vues psychologiques.

Pour Campanella aussi, tout est animé, et le fond de cette animation est le sens ou le sentiment. Caché ou manifeste, virtuel ou actuel, il est partout, dans la terre comme dans l'homme, dans la plante comme dans l'animal ; il accompagne l'accomplissement de toutes les fonctions et de toutes les lois, depuis les plus générales de l'être et de la force, jusqu'aux plus particulières des individus vivants et organisés.

La ressemblance est si frappante, qu'on est étonné de ne trouver cité nulle part le nom de Campanella dans la *Psychologie* de Rosmini à propos de cette théorie. Le philosophe de Roveredo aurait pu lui faire cet honneur, d'autant plus facilement qu'on ne découvre pas d'ailleurs dans Campanella les preuves, quelles qu'elles soient, fournies par Rosmini à l'appui de leur thèse commune (1).

(1) Voici les principaux arguments par lesquels Campanella établit la sensibilité des éléments :

« Il n'y a dans l'effet, dit-il au livre I[er], chap. I : *De sensu rerum* (Paris, 1637), rien autre chose que ce qui est dans la cause. Les éléments sont les causes des êtres sensitifs, donc ils ont en eux-mêmes le sentiment.

« L'ordre du monde suppose une perception des rapports dans les prin-

Après avoir séparé la vie latente de la vie apparente, Rosmini applique son principe de la *sentimentation matérielle* à tous les règnes de la nature, en distinguant dans le sentiment et par conséquent dans les principes sentants et vivants, les degrés et les fonctions suivantes : 1° vie et sentiment de continuité qui a pour contenu la seule étendue, c'est la forme la plus simple de l'animation, celle qui appartient aux éléments; 2° vie et sentiment d'excitation qui a pour contenu un terme étendu, doué de mouvement intérieur, c'est la forme d'animation qui appartient à l'aggrégat ou composé matériel; 3° vie et sentiment d'excitation renouvelée ; il a pour contenu le mouvement conservé, reproduit et distribué avec une variété régulière, c'est l'animation du corps organique. (*Psychologie*, page 267, vol. Ier.)

Dans cette série des espèces fondamentales du sentiment, les deux premières se rapportent aux minéraux, la troisième appartient aux végétaux et aux animaux (1), mais dans celle-ci il y a aussi un grand nombre de variétés graduées qui donnent lieu à une variété correspondante et non moins grande d'organisations, où le corps est de plus en plus parfait et l'individualité animale de plus en plus riche et accomplie. Car le terme étendu est subordonné au sentiment dans l'ac-

cipes qui le produisent, c'est-à-dire dans les éléments. (*Ibidem*, chap. v.)

« La génération spontanée ne peut s'expliquer sans l'animation et la sensibilité virtuelle des éléments. (*Ibidem*, livre II, chap. v.)

« La sympathie et l'antipathie des choses, leur attraction et leur répulsion supposent le sens de l'utile et du nuisible et une sorte d'instinct de conservation. (*Defensio libri de sensu rerum.*) »

« Les éléments sont doués de sensibilité parce que Dieu est amour, et qu'ils participent aux primalités de l'être dont Dieu est l'unité substantielle. »

Comme on le voit, ces arguments se réduisent tous à des paralogismes dans lesquels ou l'on suppose ce qui est en question, ou l'on équivoque sur le sens des mots, ou l'on donne des hypothèses gratuites pour des faits. Ainsi la génération spontanée est affirmée sans preuve, la sympathie et l'antipathie des choses sont ou des suppositions gratuites ou des idées équivoques. L'ordre du monde n'est pas rapporté à toutes ses causes possibles, mais il est ramené arbitrairement à une sensibilité de la nature. On ne distingue pas entre la cause matérielle et la cause efficiente des êtres, entre leurs principes élémentaires et ceux qui correspondent à leur nature spécifique. Enfin on s'appuie sur les primalités divines pour affirmer la présence de la sensibilité dans les choses, tandis qu'on les a placées en Dieu parce qu'elles sont dans le monde.

(1) Campanella a aussi divisé le sens des choses en *naturalis*, *vegetalis*, *animalis* et *rationalis;* il distingue ce dernier en *angelicus* et *divinus*.

tivité duquel réside la force organisatrice, et les diversifications de l'un résultent de celles de l'autre, ou plutôt il y a toujours une telle connexion entre le sentiment et son terme que suivant Rosmini, l'organisation est jusqu'à un certain point tout aussi bien la cause qui diversifie la vie que le résultat perfectible du principe de la vie elle-même. (*Psychologie*, vol. Ier, page 272.)

Nous avons déjà dit qu'il y a dans l'animal un sentiment fondamental dont dépend et auquel répond son organisation particulière ; ajoutons maintenant qu'il est la base de son développement et de son individualité, qu'il contient la quantité de la vie et la mesure de l'effort dont l'animal est susceptible. C'est dans ce même sentiment dans lequel se produit avec l'activité, la jouissance et le bonheur depuis le *minimun* jusqu'au *maximum*, qu'il faut chercher le type de l'espèce et la force plastique qui fait que l'animal se reproduit dans un autre semblable à lui. (Pages 239 et 238.)

C'est encore lui qui, en dominant par l'unité et la simplicite de son énergie instinctive sur tous les autres sentiments adhérents aux parties de l'organisation, constitue l'individualité de l'animal et qui en outre, dans l'état de santé, rend harmonieux et convergents au même but tous les mouvements des organes. (P. 286, 305, 306 du volume cité.)

De là la différence entre l'élément, l'aggrégat organique, l'homme et l'ange, entre les âmes élémentaires, organiques, humaines et angéliques. Les premières sont indissolubles parce qu'elles sont simples et qu'il y a inséparabilité entre leur sentiment et leur terme étendu. Les âmes organiques sont des aggrégations régulières de principes sentants, qui se désagrègent et se résolvent dans leurs éléments avec la mort du corps.

Le sentiment dominateur venant à cesser en même temps que l'unité de l'organisation, il n'y a pas de difficulté à admettre la mort de l'âme des bêtes. Dans l'homme, l'individualité ne dépend pas seulement du sentiment, mais de l'intelligence qui obéit à la vérité absolue et de la volonté qui obéit à l'intelligence. En lui la cessation de la vie animale et du sentiment fondamental qui lui correspond, n'entraîne pas la cessation de la vie intellectuelle et volitive, ni tout rapport sensible et perceptif avec l'espace. Car l'espace est la condition du sentiment du corps propre, de

son mouvement et de leur perception et non réciproquement.

D'où il suit que les âmes séparées du corps ou les âmes angéliques seraient exemptes de sensibilité animale et pourraient cependant joindre à leur vie rationnelle, et à leur sensibilité spirituelle l'exercice d'une certaine activité sur les autres réalités. (*Ibidem*, page **112**.)

Il résulte de tout cela et principalement du rapport établi entre l'âme et l'organisation, au moyen du sentiment, que la métempsycose n'est pas admissible. (*Ibidem*, pages 330-331.)

Nous n'avons pas besoin de rapprocher pour notre compte cette théorie de l'animation des êtres et des principes sensitifs de celle de Leibnitz sur les monades. Rosmini a fait lui-même ce rapprochement. Les éléments corporels que « nous avons décrits, dit-il, se rapprochent en quelque façon « des monades représentatives de l'univers admises par Leibnitz. Nos éléments ou plutôt nos principes sensitifs n'ont « pas à la vérité la représentation de l'univers, telle que ce « grand homme l'attribue à ses monades, car il suppose « qu'elles le représentent avec tout ce qu'il contient d'êtres « corporels et spirituels, tandis que nos principes sensitifs embrasseraient seulement l'espace solide, illimité et sans mesure dans lequel subsistent les choses corporelles. » (*Ibidem*, vol. Ier, page 179.)

Marquons enfin le point le plus élevé auquel s'élève par la conjecture et l'hypothèse cette doctrine de l'animation et de la *sentimentation* (*sentimentazione*) universelle qui, tout en ayant pour point de départ d'excellentes observations psychologiques sur le sentiment, franchit plus d'une fois sur son chemin les bornes de la méthode expérimentale et inductive, participe à l'esprit aventureux des animistes et aux défauts de toutes les cosmologies systématiques. Rosmini n'affirme pas résolûment l'existence d'une âme cosmique à la façon de Platon, mais il incline franchement à l'admettre, et cette inclination est, en effet, conforme à l'esprit général de son système et de ses principes. Car, suivant ses idées, l'étendue étant inséparable du sentiment, on se demande, et il a dû se demander lui-même, que devenait à ce compte l'espace universel? Ou il fallait contredire le système sur ce point capital, ou il fallait admettre une âme

du monde. Voici avec quelle timidité s'exprime à ce propos le philosophe italien. Il peut y avoir un principe sentant qui n'ait d'autre terme senti que l'espace solide illimité. Ce principe serait unique parce que son terme est unique. Ce serait une espèce d'âme commune, ou principe commun des âmes sensitives. Ce principe commun ne détruirait pas l'individualité des âmes, car leur acte propre garantirait l'unité de chacune.

CHAPITRE VI.

SOMMAIRE. — Sommet du système. — Théologie naturelle. — Ses rapports avec l'Ontologie. — Dieu ou l'être absolu. — Unité de l'idéal, du réel et du moral en Dieu. — Preuves de l'existence de Dieu. — Observations critiques sur ces preuves et sur la conception de l'absolu dans le système de Rosmini. — Problème de la création; en quels termes il est posé par Rosmini. — Rapport de l'un et du multiple. — Substantialité des choses finies. — Leur participation à l'Être et leur indépendance propre. — L'être idéal considéré comme virtuel et initial. — L'individuation. — Description de l'activité créatrice. — Abstraction divine. — Anthropomorphisme et contradiction de cette partie de la doctrine de Rosmini. — Analyse de son livre sur la Théodicée. — La question du mal. — La divine Providence. — Développement du principe de la moindre action et son application au gouvernement du monde. — Lois suivies par la Providence.

Nous avons déjà donné précédemment la définition de l'ontologie et indiqué ses rapports avec la théologie naturelle. Leurs objets ne sont que des aspects différents de l'être considéré dans ses relations avec les choses finies et dans son unité. L'ontologie considère dans l'être ses attributs et ses rapports communs, la théologie l'étudie dans son unité substantielle et l'envisage comme principe et fin des choses. La théologie est aussi distincte de l'idéologie et des sciences qui s'occupent du réel; car l'être idéal qui

donne sa forme à l'intelligence humaine n'est pas l'être absolu, et encore moins la réalité perçue au moyen de nos sens peut-elle prétendre à ce rang suprême

L'être conçu dans sa plénitude n'est donc l'objet ni de l'intuition, ni de la perception; l'homme s'aperçoit que sa connaissance de l'être considéré dans son rapport immédiat à l'entendement et à la perception est imparfaite, et que l'être tel qu'il est en soi embrasse par sa simplicité et son unité ce double aspect. De là la première idée de l'être absolu, idée médiate, réfléchie et complexe. Cette idée une fois formée, elle devient la base de la théologie naturelle.

La théologie naturelle comprend trois problèmes fondamentaux: 1° l'existence de Dieu, 2° sa nature et ses attributs; 3° son rapport avec le monde.

Rosmini ne nous a pas laissé un ouvrage unique où toutes ces questions soient traitées successivement et complétement.

Il a cependant consacré un volume à la question de la Providence sous le titre de *Théodicée*, en trois livres. Les deux premiers livres ont été composés dans la jeunesse de l'auteur, publiés avec les opuscules philosophiques en 1827, et réédités avec le troisième livre dix-huit ans après.

Les questions de l'existence et de la nature de Dieu et de la création sont traitées par Rosmini dans ses différents ouvrages et, notamment dans le *Nouvel Essai* et dans la *Théosophie* (œuvre posthume).

Voilà les sources auxquelles nous devons puiser nos informations pour rendre compte brièvement de cette partie de son système.

La théologie naturelle démontre d'abord l'existence de Dieu, et les preuves dont elle fait usage dans ce but se réduisent à quatre.

1° La première consiste dans l'unité de l'essence de l'être, ou dans l'unité contenue sous les trois formes, idéale, réelle et morale. Nous ne saisissons pas directement l'infinité réelle et morale de l'être, mais, en raisonnant sur l'infini qui nous apparaît sous la forme idéale, nous nous apercevons qu'il ne peut y avoir qu'un seul infini, que cet infini est réel et que de sa réalité et de son idéalité réunies et identifiées résulte sa perfection. La première preuve de l'existence de Dieu consiste donc en une espèce d'intégra-

tion de l'être idéal d'abord *indéterminé* et ensuite complété par les formes *réelle et morale.*

2° La seconde consiste à affirmer la nécessité d'un sujet éternel comme condition de l'objet éternel ou idéal; leur rapport ontologique est la preuve de l'existence d'un être infiniment intelligent et sage.

3° La troisième s'appuie sur l'existence des choses réelles ; elle part du sentiment et de la perception et remonte du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu.

4° La quatrième se déduit de la forme morale de l'être telle qu'elle existe dans l'homme, de la force obligatoire de la loi morale et des caractères qui font remonter cette loi à un principe éternel, nécessaire et absolu. (*Sistema filosofico,* n° 176, 177, 178, 179, 180, 181.)

Dans la première de ces preuves, il s'agit de passer de l'idéalité objective de l'être à sa réalité et d'affirmer son existence absolue. C'est, sous une forme un peu différente, le vieil argument de saint Anselme, modifié par Descartes et Leibnitz et devenu traditionnel dans les écoles idéalistes. Il consiste, en somme, à passer de l'idée de Dieu à son existence. Sa valeur dépend de la valeur même qu'on reconnaît à l'idée ; si l'idée est absolue ou si elle est naturellement liée à être l'absolu, si son caractère objectif signifie cela, la preuve est solide, et Dieu est trouvé. Ou plutôt il n'y a pas là proprement de démonstration, mais seulement un retour de l'intelligenee sur l'intuition et sur la donnée correspondante et primitive de l'être absolu.

Ce retour ou cette réflexion de l'intelligence a pour résultat de constater la présence d'un objet absolu et infini à la pensée, voilà tout.

Si, au contraire, l'idée est subjective et non objective, la démonstration ou le procédé dont il s'agit est impossible ; car on ne peut tirer la réalité de l'absolu ou son existence d'une conception considérée simplement comme mode du sujet pensant ; dans ce cas, toutes les objections soulevées par Kant contre l'argument de Saint Anselme et de Descartes subsistent et sont invincibles. Elles tombent, au contraire, devant l'idéalisme objectif.

Il faut le reconnaître, Rosmini s'étant obstiné à borner à une idéalité séparée de la réalité le premier objet de l'intelligence humaine; il en résulte qu'il est tombé en grande

partie sous les objections de Kant ou que, tout au moins, il s'est contredit lui-même de manière à compromettre l'existence de l'absolu dans son système. Car, d'une part, il soutient que l'être idéal n'est pas la réalité absolue de l'être et, d'autre part, il prétend construire la conception de l'être absolu avec l'être idéal déterminé par la forme de l'être fourni par l'expérience ou par le réel. Or qui ne voit que, de cette manière, la conception de l'absolu serait le résultat d'une synthèse, qu'elle serait composée, et qu'on pourrait ainsi avec des éléments distincts de l'absolu former l'absolu? L'absolu est unique, antérieur et supérieur à l'objet de toute autre conception, condition de tout réel et de tout idéal, ou il n'est pas. Si Rosmini nous disait que l'idéal, le réel et le moral sont trois formes dont chacune enveloppe le même principe et que ce principe est l'absolu, à la bonne heure ; s'il nous disait que l'absolu est toujours le premier comme le dernier terme de la pensée, quoiqu'on ne le voie qu'imparfaitement et sous un certain point de vue, sa doctrine, sur ce point capital, aurait une base solide et ne se contredirait pas ; il n'aurait pas soulevé à ce propos tant de critiques et de polémiques interminables. Mais, ne l'ayant pas fait, il ne parvient légitimement ni à l'idée de l'absolu ni à l'affirmation de son existence. Car d'où en tire-t-il l'idée ? de l'intellect et de son intuition ? Mais ils ne nous donnent qu'une forme de l'être, c'est-à-dire celle de l'être idéal, qui n'est pas l'absolu. De l'expérience? Mais elle ne contient que des réalités contingentes. L'absolu n'a donc pas de place légitime dans son système, et l'on est d'autant plus étonné de cette lacune que son auteur reconnaît en mille endroits l'unité de l'être et qu'il la proclame comme la base de son ontologie. Pourquoi donc cette unité n'est-elle pas le premier principe de son idéologie? pourquoi n'est-ce pas de l'être à la fois idéal et réel qu'elle prend son point de départ ? La réponse à cette question est probablement dans l'identité primitivement établie par lui entre le réel, d'un côté, et le sentiment et son terme étendu, de l'autre. Une fois cette identification établie, il a dû nécessairement opposer le réel à l'idéal et regarder l'idéal comme différent et profondément distinct du réel.

La source de l'erreur de Rosmini est donc évidente : il a identifié l'espèce avec le genre ; de la réalité sensible, il a

fait toute la réalité ; le réel, pour lui, n'est que sensible et perceptible et non intelligible et idéal ; voilà pourquoi il répète que, pour connaître la réalité divine, il faudrait la sentir et la percevoir, et que cela n'est pas possible à l'homme ; c'est là une manière de penser qui était déjà contenue dans la doctrine de Galluppi et mieux dans celle de Kant. C'est la doctrine de l'expérience et de l'idéalisme subjectif. Rosmini en a été dupe ; elle l'a jeté dans des embarras inextricables, et l'a forcé à employer une foule d'expédients pour sauver un système dont il aurait fallu modifier la base. Car rien ne démontre *à priori* que la pensée ne puisse atteindre le réel aussi bien que le sentiment. Au contraire, ou l'idéalisme n'a pas de base et l'idée de l'absolu est un mensonge, ou il faut admettre que la pensée enveloppe une réalité infinie. Il n'y a pas de milieu. C'est là un point qui nous semble établi définitivement dans l'idéalisme italien par Gioberti et Mamiani.

Quant aux autres preuves de l'existence de Dieu, elles n'offrent rien de bien propre à Rosmini ; ce sont les preuves expérimentales et rationnelles connues dans l'école et présentées à peu près de la même manière.

Nous ne nous arrêterons pas non plus à recueillir dans l'ontologie comprise dans les œuvres posthumes de ce philosophe les traits avec lesquels on pourrait composer sa théorie des attributs de Dieu. Mais nous nous occuperons particulièrement des deux problèmes importants de la création et de la Providence, en faisant remarquer d'ailleurs qu'il est impossible de toucher à cette double question sans résoudre implicitement celles qui regardent la nature divine et ses attributs.

Consacrons d'abord quelques mots à la méthode que Rosmini se propose de suivre dans la théosophie, qui comprend essentiellement l'ontologie et la théologie naturelle, et voyons-en la place dans le système. La philosophie a pour point de départ l'idéologie, et l'idéologie est une analyse des idées destinées à remonter à leur principe commun, ou idée première ou être idéal ; une fois son principe trouvé, cette science en cherche les rapports avec les connaissances humaines ; mais sa marche se dirigeant d'abord des connaissances actuelles à leur principe, elle est pour ainsi dire rétrograde. La psychologie et la cosmologie partent du réel

révélé par le sentiment et entendu au moyen de l'idée ; la psychologie vient la première, car elle s'occupe de la réalité immédiate du moi. Relativement à la place de la cosmologie, Rosmini n'a pas toujours eu la même opinion. Dans les œuvres posthumes, il la met dans un même groupe avec l'ontologie et la théologie naturelle, triple division de la théosophie, tandis que dans l'écrit intitulé : *Sistema filosofico*, auquel nous donnons ici la préférence, il l'unit à la psychologie. Nous l'avons déjà dit, ces deux parties de la philosophie, étant les sciences du réel, se servent de l'idée comme moyen de construire leurs théories; aussi leur point de départ et leur marche sont-ils quelque chose d'intermédiaire entre ceux de l'idéologie et ceux de la théosophie. Car celle-ci, devant construire une théorie de l'être absolu, c'est-à-dire une théorie de l'être considéré comme l'unité parfaite des trois formes de l'idéalité, de la réalité et de la moralité, ne part pas d'une seule d'entre elles, mais de leur rapport et de leur sujet commun. Aussi son point de vue est-il absolu ou doit-il s'efforcer d'être tel. A ce compte, la marche de la partie la plus élevée de la science sera opposée à celle de l'idéologie. Au lieu de remonter vers le principe elle en descendra, ou plutôt elle sera à la fois progressive et circulaire, en ce sens que, partant du centre de l'être, elle ira de l'une de ses formes à l'autre sans sortir de son unité. (Voir *Théosophie*, volume I, p. 91, 16, 37 et 38; cf. *Logique*, n° 701 et 702.)

Par cette double méthode de la philosophie, sera remplie la condition à laquelle elle doit satisfaire pour conduire l'esprit au terme de ses hautes aspirations en organisant complétement la science. Car la spéculation parfaite exige qu'on remonte de la multitude à l'unité et qu'on descende de l'un au multiple. C'est Platon qui l'a enseigné (*Philèbe*), et Rosmini le répète après lui, en ajoutant qu'on doit aller de l'un de ces termes à l'autre sans les confondre, sans les rendre contradictoires et les détruire. (*Théosophie*, vol. I, page 162.)

Mais pour arriver à cette synthèse de l'être du haut de laquelle on domine le développement et les rapports de ses formes, il faut d'abord une doctrine des catégories, c'est-à-dire qu'il faut montrer que tous les produits, modes et attributs de l'être se réduisent à certains aspects essentiels, irréductibles et fondamentaux, et dire quels sont ces aspects. Or, c'est là un travail que Rosmini a entrepris de faire dans son

ontologie; il s'efforce en effet d'y démontrer que toutes les classes des êtres rentrent dans les trois formes qu'il a d'abord puisées dans l'idéologie et la psychologie; elles embrassent Dieu et le monde et se retrouvent dans la théologie comme dans la cosmologie; leur virtualité féconde suffit à tout.

Dieu en effet n'est que leur unité substantielle; l'unité divine ne peut être que l'essence unique de l'être à laquelle elles appartiennent; l'infinité, la nécessité, l'immutabilité et les autres attributs métaphysiques de l'être absolu appartiennent tout aussi bien à l'être qui est le sujet unique des formes dont il s'agit. Il y a donc identité entre les deux conceptions.

D'un autre côté, les formes dont nous parlons rendent raison des attributs moraux de Dieu. Par l'idéalité infinie, Dieu possède tous les objets possibles de l'intelligence; par sa réalité infinie il est un sujet adéquat à cette idéalité, et partant il possède une intelligence et une science sans limites. Mais sa réalité est en même temps un sentiment, car on sait que l'idée primitive et essentielle de la vie subjective et réelle est celle qui a pour contenu le sentiment et le principe du sentiment. « Mais le sentiment et la vie possèdent essentiel-« lement la propriété d'être agréables et, si la connaissance « s'y joint, celle d'être aimables. D'où il suit qu'étant donné « un sujet ou sentiment éternel, qui s'entende soi-même « éternellement et immédiatement, il doit s'aimer éternel-« lement d'une manière aussi nécessaire qu'il s'entend lui-« même. » (*Théosophie*, vol. II, page 19.) La forme morale de l'être, résultat de la réalité et de l'idéalité, rend donc raison de la bonté et de la sainteté de Dieu. Car cette sainteté consiste à entendre et à aimer en lui-même et pour lui-même ce qui est souverainement intelligible et aimable. (*Ibidem.*)

En outre, les formes de l'être contiennent tous les êtres finis. Nous savons déjà par l'*Idéologie*, que l'être idéal est l'objet de l'intelligence, et n'est donné que dans l'intuition; par la *Psychologie*, que le réel est dans le sentiment uni à son terme étendu, et dans son principe substantiel. Or, voici les conséquences qui en résultent à l'égard du rapport de ces formes de l'être avec les choses finies. L'être idéal se trouve partout où il y a une intelligence capable de s'apercevoir de sa présence; car sa manière d'exister, c'est

d'apparaître ou de se manifester à l'entendement dont il est la forme.

L'être idéal est donc uni directement aux êtres intelligents. Mais les êtres intelligents, tout en étant doués de l'intuition de l'être, ont aussi la perception du corps propre et des corps qui opèrent sur le leur ; de là une union médiate de l'être idéal avec les êtres matériels et sensibles.

Nous savons déjà à quel ordre ou à quelle forme de l'être appartiennent, dans le système de Rosmini, ces expressions : être en soi, chose en soi, objet. Elles appartiennent à l'idéal, avec l'essence intelligible. Les choses physiques n'existent donc en soi et ne sont des objets que dans leur rapport aux idées qui leur servent de types, et auxquelles elles sont rapportées par l'intelligence. Sans l'idée et l'intelligence, il n'y pas d'existence en soi (*Théosophie*, vol. II, page 9 et 10), il n'y a pas d'ordre absolu et scientifique des choses, ou, si l'on veut, l'ordre réel ne prend point ce caractère. L'ordre réel demeure une série de relations ou d'êtres relatifs, n'ayant aucune existence indépendante, se résolvant en termes sentis et en principes sentants. Car la réalité est dans le sentiment, et le sentiment est relatif, et a pour contenu le phénomène.

Quant à la forme morale, comme elle réside dans l'amabilité de l'être, ou dans un rapport d'amour entre l'être réel et l'être idéal, entre le sentiment et l'idée, il est clair qu'elle ne peut exister que dans les substances intelligentes, et que les choses physiques ne peuvent qu'en participer. Car les êtres raisonnables, étant doués de la perception du réel et le rapprochant de l'idéal, apprennent à l'apprécier suivant l'ordre des idées, et le font servir à leur propre destinée. C'est ainsi que la réalité aveugle, sans acquérir la dignité de fin en soi, privilége des natures intelligentes, participe cependant, d'une manière indirecte, à l'ordre moral du monde. (*Ibidem*, pages 11 et 13.)

Voilà de quelle manière, en suivant les principes précédemment établis, Rosmini demeure fidèle à sa devise : « Distinction du réel et de l'idéal, » et cependant s'efforce de maintenir la synthèse des êtres. On se rappelle qu'une de ses principales préoccupations est de ne point mêler les idées à la vie et au mouvement du monde, afin d'en préserver l'immutabilité et l'éternité, et d'éviter

la confusion du fini et de l'infini, principal défaut du panthéisme. Il croit y être parvenu par sa doctrine. Selon lui, les idées sont partout présentes au monde, et liées constamment à sa réalité, mais par l'intermédiaire de l'intelligence divine d'abord, et ensuite par le concours de l'intelligence humaine, à laquelle elles se manifestent. Quant à l'activité subjective et sensible, qui constitue les choses réelles dans leur individualité propre, elle demeure profondément différente de l'idée, quoique étroitement liée avec elle, dans sa production et son développement.

Il est temps de fixer notre attention sur le problème capital de la métaphysique, et de demander à Rosmini comment il le résout. Ce problème est celui de la création. Voyons d'abord comment il est posé dans la philosophie de Rosmini, quels termes et quelles conditions il enveloppe.

Le problème de la création apparaît dans la *Théosophie* de Rosmini sous la forme d'un rapport entre l'Être et les êtres, entre l'Etre absolu et nécessaire et les choses relatives et contingentes. Tout suppose l'Être, tout y participe, tout y est contenu, et cependant, malgré les rapports sans nombre qu'il soutient avec les choses, il ne se confond pas avec elles ; il leur est nécessaire, il en est la condition première et finale, mais la réciproque n'est pas vraie. C'est d'une analyse détaillée de cette relation ontologique fondamentale et universelle que Rosmini fait sortir sa théorie de la création.

Il apporte dans cette étude une subtilité dialectique qui embarrasse parfois sa marche, et rend pénible la tâche de celui qui doit le suivre. Toutes les distinctions des scolastiques sur l'Être arrivent ici sous sa plume, étalant leurs séries, croisant leurs rangs, se mêlant, se démêlant, et accomplissant des évolutions sans nombre dont il est difficile de bien saisir le sens. On sent qu'il manque souvent à ce travail, toujours consciencieux, cette simplicité lumineuse avec laquelle les esprits éminemment synthétiques savent couronner les résultats des analyses les plus laborieuses.

Tâchons cependant de reproduire fidèlement ses idées les plus essentielles.

On ne saurait croire les efforts qu'il tente pour arriver, dans la solution du problème dont il s'agit, à l'unité la plus grande possible du système des êtres, sous la condition de

le faire sans confusion panthéistique, et de la manière la plus conforme à la science et à la logique.

Il commence, ainsi que nous le disions, par montrer la différence qui existe entre l'idée de l'*Etre nécessaire et universel*, qu'il appelle simplement l'*Etre*, et celle des *êtres contingents et particuliers*. Ces êtres limités et relatifs lui apparaissent comme les *termes* de l'Être ; leur existence et leur essence s'y rapportent et le supposent, de telle sorte qu'il est à leur égard le *premier déterminable*, le *déterminant commun* et la *détermination dernière*.

Tous ces rôles de l'Être sont découverts et démontrés par la dialectique, qui s'exerce à trouver tous les aspects sous lesquels on peut considérer les choses et les rapports de leurs classes et de leurs catégories. Mais il y a deux points de vue dialectiques sous lesquels il faut surtout considérer l'Être, et qui ont une importance essentielle dans son rapport aux choses finies, c'est-à-dire les deux aspects d'*être virtuel* et d'*être initial*. Ce double aspect a déjà été signalé par notre philosophe, on s'en souvient, dans l'idée qui est le principe de l'idéologie et l'objet même de l'esprit humain, c'est-à-dire dans l'Être idéal. Dans la *Théosophie* (1[er] vol. de la *Théosophie* : livre II, sections I, II et III de l'*Ontologie*), il en reprend l'analyse et le rattache à la théorie de la création.

Voici d'abord la signification des mots qui l'expriment ; dans tout jugement sur l'existence et l'essence des êtres, comme, par exemple : ce corps est une pierre, ou : cette pierre est ou existe, l'essence et l'existence individuelle supposent l'Être dont elles se présentent comme des déterminations ou plutôt des *termes*, suivant le langage des écoles de l'ancienne Grèce. Tout être limité se rapporte à l'Être, a pour condition logique et ontologique l'Être, car on ne peut concevoir que le fini soit isolé, ni sans fondement nécessaire ; en effet, il y a quelque chose qui nous apparaît comme le fond commun de tous les êtres, et par conséquent qui les dépasse et contient tous, qu'on trouve en creusant au fond de leur existence déterminée, mais qui s'en distingue.

On peut donc regarder l'Être universel comme un même et unique principe qui, sous la forme idéale, domine toutes les essences et l'ordre entier de la science, et, sous la forme réelle, toutes les existences et tout l'ordre du monde. Mais il est le principe de toute chose de deux manières ; car ou il

soutient leur réalité actuelle, et alors il est l'être *initial* ou *élémentaire*, cet élément minime qui est commun à tous les êtres, y compris l'infini; ou l'on fait abstraction de leur réalité et on les considère comme renfermés virtuellement en leur antécédent commun ou comme possibles par lui, et alors il est l'être *virtuel*.

Il est donc à la fois ce qu'il y a de premier et de commun dans les êtres.

« Sans quelque chose de commun entre Dieu et les choses « finies, dit Rosmini (1[er] vol. de la *Théosophie*, p. 231), il « manquerait une base à l'*analogie* entre Dieu et le monde. « L'analogie (ou le rapport) se fonde sur la communauté de « l'être initial et ce qu'il a de distinctif et de propre dans les « choses. Car l'être initial est l'élément commun *minimum* « qui peut réunir deux êtres; or, s'il fallait faire disparaître « ce *minimum*, il n'y aurait plus rien de commun entre les « choses, et le passage dialectique de l'une à l'autre ne se- « rait plus possible. Et en effet, si par analogie il faut en- « tendre proportion, la proportion suppose communauté de « nombres et de certains rapports. »

L'être initial, quoiqu'on l'aperçoive par et dans l'idéalité, est même antérieur à cette forme, et nous pouvons le concevoir comme la condition ontologique première de Dieu, aussi bien que du monde, avec cette différence, cependant, qu'il est intérieur à l'un et extérieur à l'autre. Car parmi les attributs que l'analyse ontologique découvre dans les choses, elle distingue parfaitement, suivant le philosophe italien, ceux qui leur appartiennent en propre, et constituent leur nature, de ceux qui appartiennent à l'Être universel et nécessaire avec lequel elles sont liées. Nous donnons ici un résumé de toute cette recherche, qui nous est fourni par Rosmini lui-même.

1° L'Être n'est pas un élément intérieur des choses contingentes, mais un principe qui les précède et les contient;

2° L'Être est cause créatrice, déterminante et finale de l'essence des choses contingentes;

3° Si, pour un seul instant, cette cause, c'est-à-dire l'Être, venait à cesser, les êtres contingents ne seraient plus concevables;

4° Par conséquent, non-seulement l'essence des choses

contingentes dépend de l'Être virtuel et initial, mais elle consiste dans cette dépendance même ;

5° Donc l'essence des choses contingentes, en tant qu'elle dure, implique un acte continu de création, et elle n'est elle-même qu'un *fieri* ou génération continue, une réception constante de l'Être ;

6° L'Être virtuel et initial est donc indépendant des êtres contingents, et il se conçoit sans eux ; il doit donc appartenir à l'absolu et non au contingent ;

7° Les êtres contingents sont les termes de l'Être initial, mais les termes non nécessaires ;

8° Cependant ils sont quelque chose en eux-mêmes ;

9° Le rapport des choses contingentes à l'Être virtuel et initial est un rapport de synthèse. Mais le rapport réciproque est une relation d'indépendance complète. (*Théosophie*, volume I, pages 233 et 236.)

Faisons quelques réflexions sur ces conclusions de Rosmini pour en éclaircir les prémisses. Voyons ce qui, dans ces propositions, appartient aux êtres finis, et ce qui appartient à Dieu, pour connaître au juste comment il entend la production des premiers, et si elle est réellement une création.

Dieu est l'Être initial et virtuel, comme essence unique du réel et de l'idéal, comme leur synthèse et unité supérieure; il est toute idéalité et toute réalité ; d'où il suit que l'idée sur laquelle chaque être est fait, ou semble fait, et de laquelle dépend son essence individuelle, est en Dieu. En outre, l'idée est unique, et les essences réelles sont multiples. Or, c'est précisément de cette multiplicité qu'il faut rendre compte pour expliquer la création; car, en la réduisant à ses éléments, on y découvre cet acte premier ou activité première qui constitue la substantialité individuelle des êtres, et qui néanmoins se rattache à l'être initial ou commun; d'où l'on voit aussi que le problème de la création revient à celui de l'individuation. D'où vient cet acte premier qui constitue les sujets ou principes réels, ou éléments du monde? Est-il éternel ou vient-il de Dieu, et comment en vient-il? Est-il à la fois en Dieu et dans les choses, et Rosmini, sur ce point délicat, a-t-il su satisfaire les exigences de la raison, sans blesser les instincts religieux de l'humanité? Est-il parvenu à concilier l'unité de la science

et les tendances naturelles du sens commun? Cet acte n'est proprement appelé ainsi par Rosmini qu'à cause du rapport qui le rattache primitivement à Dieu ; mais il en est séparé par une opération qu'il appelle *abstraction divine*, et qui le constitue comme sujet propre et individuel. C'est dans la position, la nature, les rapports et les conditions antécédentes et subséquentes de cet acte, aliéné pour ainsi dire de la réalité divine, que consistent les questions et les difficultés relatives au problème complexe de la création.

Il est d'autant plus nécessaire d'entrer ici dans quelques détails sur la description de l'acte créateur entreprise par Rosmini, que ce philosophe entend éviter dans sa doctrine l'émanatisme et le panthéisme. Le contingent n'appartient point, dit-il, à la substance de l'être absolu, il n'est ni un mode ni une dérivation de cette substance, et la raison principale qu'il en donne est la différence qui existe entre l'unité et l'infinité de l'être universel et nécessaire et la multiplicité et limitation du contingent. Celui-ci participe de l'être, mais ne s'identifie pas, ne s'unifie pas avec lui. (*Ontologie*, livre II, section IV, chap. V, articles 5 et 6, dans le premier volume de la *Théosophie*.)

Rosmini s'arrête principalement sur le rapport de l'être qu'il appelle *initial* avec la *réalité* des choses et leur *idée*. Car toute chose créée, toute substance finie est une réalité, un principe actif et sensible, qu'il faut considérer en relation avec son idée ou essence idéale dont il est un terme actuel, et avec l'Être, condition de son idéalité et de sa réalité. Or, c'est l'acte synthétique qui a sa source dans l'Être et qui réunit la réalité finie à son idée, les constitue pour ainsi dire l'une par l'autre, en fait le terme et le principe d'une même chose ; c'est, dis-je, cet acte qui est à la fois le constitutif des essences réelles ou des individualités existantes et le produit immédiat du Créateur. C'est cet acte qui, considéré du côté de la cause première, est son effet immédiat et qui, regardé du côté de la créature, s'identifie avec elle. Cet acte est l'effet d'une dialectique divine qui reproduit dans le temps et dans l'espace la synthèse supérieure des formes de l'être, et qui la manifeste aussi et la propose à l'imitation de l'intelligence humaine,

Ce qui est vrai de la partie étant vrai du tout, il faudra appliquer au monde entier ce qu'on a dit d'un quelconque

des êtres qui le composent. Pour expliquer la création du monde, on devra donc considérer les mêmes éléments et en découvrir la même synthèse. Seulement, il faudra ici remonter plus haut et voir, s'il est possible, plus exactement leur origine et leur nature.

Toutes les essences réunies composent le modèle ou exemplaire du monde ; comment existent ces essences ou espèces parfaites, ou idées des êtres ? Elles ne sont pas le Verbe de Dieu, elles ne peuvent pas s'identifier avec la perfection absolue de l'Être, dont l'unité et la simplicité ne souffrent ni division ni limitation. L'exemplaire du monde est donc l'œuvre de la liberté créatrice de Dieu, et voici comment on peut l'expliquer : « L'Être absolu dans sa forme subjective s'aime « infiniment soi-même comme objet entendu. L'Être aime « infiniment l'Être. Cet amour le porte à aimer l'être de « toutes les manières dont il est susceptible d'être aimé. « Pour l'aimer de toutes les manières, il l'aime non-seu- « lement comme Être absolu et infini, mais aussi comme « être relatif et fini ; cet amour est l'acte du Créateur. Il « crée donc à lui-même un objet fini et aimable par l'expan- « sion de l'amour, et cet objet est le monde. Pour le créer « il doit : 1° le concevoir, d'abord parce qu'il est lui-même « intelligent, et ensuite parce qu'on ne peut aimer ce qu'on « n'entend pas ; 2° le réaliser, car, s'il n'existait pas réelle- « ment, il serait seulement possible ; or, on veut l'existence « de ce qu'on aime. De là, les deux éléments de l'*essence* « *idéale* et de l'*existence réelle*, produits du même coup. » (*Théosophie*, vol. I., page 401.)

Rosmini proteste ici que, tout en étant entraîné par les nécessités du langage à décrire les opérations de la cause créatrice comme sucessives, il faut cependant les considérer toujours comme simultanées. Il se fait aussi l'objection, que le lecteur lui aura probablement adressée, sur le rapport de l'amour divin avec son objet ou l'idée de la créature. Car comment Dieu a-t-il pu le penser, s'il n'était pas contenu déjà dans son intelligence éternelle. Or, voici comment il répond à cette difficulté : l'intelligence de l'Être absolu sépare de son objet absolu l'être initial, c'est-à-dire que outre qu'elle entend l'absolu comme objet, elle distingue et entend un autre objet, ou l'être considéré comme condition idéale et initiale du fini. C'est cet objet, cet être initial et idéal qui de-

vient, par ses divisions hiérarchiquement ordonnées, l'exemplaire du monde. L'idée infinie du fini étant possible, elle diffère de l'idée infinie de l'infini lui-même. De là le premier fondement de la création, sa possibilité et sa convenance; de là aussi la raison mystérieuse de ces attributs contradictoires que Rosmini, malgré toutes les objections qu'on lui a adressées, s'est obstiné à maintenir dans son être idéal. Cet être idéal, qui est aussi l'être initial, est quelque chose de Dieu et n'est pas Dieu; il est objectif et intelligible, éternel, nécessaire, et cependant il n'est pas l'absolu; il est infini comme idée, et cependant il n'est pas tout l'infini. Tout cela est expliqué par Rosmini au moyen de ce qu'il appelle l'*abstraction divine*, ou de cette opération par laquelle l'intelligence de Dieu détermine en elle-même l'idée relativement première dont dérivent tous les objets de notre intelligence et tous les types des choses.

Nous n'irons pas plus loin dans cette description. Nous nous contenterons de dire que, après avoir expliqué la naissance des idées relatives au monde dans l'intelligence éternelle par une *abstraction divine*, Rosmini a recours à une *imagination divine* pour rendre compte des réalités finies ou, en suivant son vocabulaire, des *termes* des idées. (*Ibidem*, page 407.) Ces termes sont produits dans l'espace au moyen d'une imagination toute-puissante, qui, en se les représentant suivant l'idée, les fait exister. A ces opérations s'ajoute l'amour, comme nous l'avons vu, et l'on ne sait si la liberté divine intervient dans l'amour seulement et dans la constitution du fini réel, ou bien aussi dans cette détermination de l'idéal qu'il attribue à une abstraction. Certes, sur ce point, son langage est incertain, pour ne pas dire contradictoire. On peut sans doute, pour l'excuser, faire observer que les livres dont nous tirons ces pensées sont des œuvres posthumes et qu'elles n'ont pas reçu la dernière main. Mais il est bien difficile de défendre l'essence de cette théorie et la méthode qu'il y emploie, car elles portent l'empreinte de défauts déjà soupçonnés dans son Idéologie et annoncés pour ainsi dire dans ses ouvrages précédents. Le premier de tous est la séparation de l'idéal et du réel. Rosmini a sur ce point imité trop bien Platon, étendant à tout le réel une division que Platon avait bornée au sensible; comme Platon, il a divisé, pour ainsi dire, par un abîme l'idée du phénomène sensible, puis il s'est trouvé

dans le plus grand embarras pour les réunir. Mais Platon du moins n'a isolé avec tant de soin l'idéal que pour en assurer la pureté et la certitude et en préserver la valeur absolue de toute atteinte et de toute altération. Il ne l'a placé si haut que pour la rendre inaccessible au mouvement et partant aussi au doute.

Rosmini n'a pas été si ferme. Après avoir posé l'idée et la vérité en soi comme la base de la science et la condition intellectuelle de la création, il la rend lui-même chancelante et contradictoire par la manière dont il en explique le rapport à l'intelligence divine. Il en brise l'unité en distinguant l'idée relative au monde et l'idée identique à Dieu et à son Verbe. D'où résultent deux vérités, celle du monde et celle de Dieu. Il est vrai que l'une est, selon lui, contenue dans l'autre, et subordonnée à l'autre; mais comme celle qui sert de principe est inaccessible, nous ne savons dans quel rapport le contenu est au contenant et la partie au tout. Toutes les affirmations et les hypothèses du philosophe ne suffisent pas à nous rassurer. On se demande même d'où il peut tirer ces explications destinées à combattre nos difficultés; car, puisque, de son aveu, nous n'entendons que par et dans l'être idéal, si cet être, ou du moins la partie de cet être qui nous est échue en partage, n'a pas par elle-même une valeur absolue, si elle n'est vraie sans condition et pour toutes les intelligences possibles, on se demande à quelle source on puisera les garanties de sa certitude? De quelque côté qu'on se tourne pour cela, il est évident qu'on fera un cercle; il est clair qu'on sera dupe d'une illusion toutes les fois qu'on croira avoir trouvé une solution. Nous serons donc plongés dans un doute inextricable à l'égard de notre intelligence et de son rapport à la vérité. L'idéalisme subjectif remplacera de nouveau l'idéalisme objectif, le scepticisme critique reprendra son empire, et l'édifice élevé avec tant de peine dans l'Idéologie sera renversé.

Ces conséquences n'admettent pas de discussion. Elles descendent fatalement de la doctrine qui place l'inconnu au-dessus de l'évidence, qui fait de l'idée et de son principe quelque chose de relatif et de contingent. La vérité est absolue ou elle n'est pas, et elle n'est absolue que parce qu'elle est une dans son essence : du moment qu'on la brise, elle cesse d'être elle-même et devient phénoménale. Son étendue peut

varier indéfiniment suivant les sphères de l'existence et de l'entendement, mais son essence, son être qualitatif sont les mêmes partout ; le vrai est un, ou il n'y a pas de vérité ; le vrai repose sur un fondement unique, ou il n'est ni concevable, ni possible pour l'homme, et il faut se résigner au scepticisme.

Mais les objections naissent en foule contre la description de la création tentée par Rosmini. C'est la partie de son système qui accuse peut-être le plus les défauts de l'ensemble et des principes.

Après avoir affirmé dans l'Idéologie que l'idée de Dieu est négative et qu'on ne peut la déterminer que d'une manière négative, c'est-à-dire en disant ce que Dieu n'est pas, et en le séparant de tout ce qui n'est pas lui, Rosmini prétend s'élever dans la Théosophie à un point de vue absolu et décrire la création, et, non-seulement il entreprend de construire une théologie naturelle qui présente les formes les plus positives et les théories les plus déterminées, mais il est difficile d'en trouver une qui ressemble davantage à l'anthropomorphisme. L'abstraction et l'imagination, ces facultés secondaires qui témoignent des limitations et des faiblesses de la nature humaine, y sont transportées en Dieu; on y cherche partout des analogies entre Dieu et l'homme, et l'on semble avoir pris à tâche de confirmer le fameux sarcasme de Voltaire « Depuis que Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu. » Nous ne parlons pas de l'amour, qui y fait aussi son apparition et qui pourrait donner lieu à bien des questions. C'est là du moins une idée chrétienne et traditionnelle, admise par beaucoup de grands esprits, par le plus grand nombre des théologiens et jusqu'à un certain point devancée par Platon dans le *Timée*.

Mais que dirons-nous du sentiment ? du sentiment infini que Rosmini attribue à Dieu ? Il est vrai que dans sa Psychologie le sentiment est inséparable de l'activité et qu'il est essentiellement actif, et jusque-là on ne voit pas de difficulté à admettre que Dieu, cause première et éternellement agissante, soit, dans ce sens, le principe du sentiment, d'autant plus qu'on admet généralement et qu'il faut admettre qu'il est aussi le souverain bien et le souverain bonheur. Mais on se souvient que le sentiment, condition et partie

de la réalité selon Rosmini, cst indissolublement lié à son terme étendu. Or, pour le sentiment infini ce terme ne peut être que l'espace. Les définitions constantes de Rosmini, sur la réalité et le réel, l'union indissoluble qu'il établit entre le sentiment et l'étendue l'exigent absolument. Voilà donc l'espace renfermé en Dieu et faisant partie de sa réalité. Car s'il est créé, d'après les définitions de Rosmini, la réalité divine elle-même serait créée, et il ne suffirait pas de dire que l'espace est le terme de l'activité subjective de Dieu, et que cette activité est indépendante de son terme : car, d'après la définition générale de l'activité subjective ou sensible, ce terme est nécessaire à Dieu comme à tout autre sujet et principe actif. On pourrait dire tout au plus qu'il est éternellement engendré par lui et sauver par là la nature divine de quelques-unes des limitations dans lesquelles on la fait tomber, lorsqu'on y introduit l'espace comme partie intégrante et qu'on en fait comme Newton une sorte de sensorium divin.

Du reste, que Rosmini ait uni la sensibilité ou la réalité divine aux êtres qui composent le monde et plus particulièrement aux corps, c'est ce dont on ne saurait douter en songeant qu'il fait intervenir l'imagination divine pour rendre compte de leur aspect phénoménal et sensible, et qu'il rapporte la constitution des forces corporelles et de leurs termes respectifs, ou étendues correspondantes, à un esprit pur et infini qui produit les corps en même temps que les âmes. Il est clair que cet esprit pur et infini doit contenir ou avoir pour terme l'espace pur, condition de la production de toutes les étendues sensibles, et toute espèce de doute à cet égard se dissipera si l'on considère avec attention la page 336 (paragraphe 1419) du troisième volume de la Théosophie, dans laquelle il a, ainsi que dans d'autres passages du même ouvrage, fixé le sens, encore incertain dans la Psychologie, des conditions premières du monde physique. Car ici il hésitait visiblement entre une âme du monde à l'instar de celle de Platon et le sentiment infini de Dieu uni à l'espace pur et illimité. A notre avis, le doute a été tranché conformément à l'esprit général du système (1).

(1) Cf. *Dello Spazio, Saggio cosmologico* de P. Paganini, Pise, 1862, écrit dans lequel un disciple très-fidèle de Rosmini soutient aussi que, suivant son maître, il faut attribuer à Dieu le sentiment éminent de l'espace.

Voilà, réduite à ses traits les plus généraux, la théorie rosminienne de la création. Rosmini en conclut qu'elle maintient la distinction de Dieu et du monde, parce que la causalité divine constitue les choses finies par des actes qui deviennent eux-mêmes des causes et des principes subjectifs; ces causes, ces principes subjectifs avec leurs termes correspondants et inséparables, diffèrent de la substance infinie de toute la distance qui sépare l'Être unique et universel des limitations de la réalité. Comme être absolu, Dieu est lui-même et ne peut se confondre avec les substances finies qu'il constitue par des actes correspondants. Comme sujets et comme substances, les choses finies sont réellement distinctes de Dieu, leur réalité est différente de la réalité de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que l'essence du contingent est de dépendre dans son être même de la puissance de l'absolu et que la cause première produit et domine les causes secondes, d'où il suit que le monde est en Dieu, quoiqu'il ne soit pas Dieu. Le monde n'est pas Dieu, si l'on parle du monde considéré dans son existence propre et relative à lui-même; mais le monde est en Dieu si on considère son existence objective et idéale, si l'on envisage son rapport aux idées. (P. 342 du vol. III de la Théosophie.)

Malgré toutes les critiques que nous avons adressées et qu'on peut adresser encore au système de Rosmini, nous croyons cependant être dans le vrai en affirmant qu'il a poussé aussi loin que possible l'unification des existences dans l'Être universel, sans toutefois la rendre incompatible avec la substantialité du monde, et que, en conséquence, il a maintenu la distinction du monde et de Dieu. Reconnaissons que ce résultat est conforme à l'esprit de son système et à l'idée qui en est le fondement. Car le côté vraiment original de sa métaphysique est dans la distinction et la synthèse des formes de l'être, dans cette différence et cette unité qui a lieu entre elles au sein de l'absolu et qui se reproduit par lui et hors de lui dans l'univers; ce rapport qui fait de l'idée la condition initiale, et de la réalité ou principe actif et sensible la condition finale, ou le terme de la production des choses, cette opposition et cette participation du réel et de l'idéal, du sensible et de l'intelligible dans l'unité de l'acte synthétique de l'Être universel, cette base dialectique, sans cesse renouvelée et infiniment multipliée du fini au sein de

l'infini est une véritable conception métaphysique, une idée digne d'un penseur élevé et comparable à celles qui ont servi de fondement aux systèmes de l'Allemagne ; cette idée qui se reproduit dans la fonction essentielle de l'intelligence, ou plutôt qui en est empruntée, rend également compte du jugement et de la création, de la constitution de la science et de celle des êtres ; elle forme les chaînons qui rattachent les unes aux autres toutes les idées comme toutes les parties du savoir ; elle domine l'encyclopédie comme l'univers et mérite vraiment le nom de loi universelle. Si Rosmini avait eu un esprit plus puissant qu'étendu, et plus ferme que vaste et infatigable, il l'aurait appliqué un peu moins à développer les parties de son système et un peu plus à en consolider le faîte et à en régulariser l'ensemble et les proportions. L'idée qu'il tenait en valait la peine. Mais il nous reste à parler de la doctrine de Rosmini sur la Providence; il est temps de nous hâter.

Elle est exposée dans un volume intitulé *Théodicée*, et composé de trois livres qui ont été écrits à différentes époques. Les deux premiers ont paru d'abord dans les Opuscules philosophiques (Milan, 1827, 1828). Le dernier a été publié en 1845, réuni aux deux autres en un seul ouvrage. Cette œuvre passe dans l'école de Rosmini pour une des plus accomplies du maître. Nous ferons nos réserves à ce sujet. Quoique les ouvrages de Rosmini n'offrent pas en général ce mérite de composition élégante et simple qui facilite et rend agréable la lecture des meilleurs livres philosophiques et qu'ils péchent presque tous par la prolixité et l'excès des digressions, il y en a cependant quelques-uns dont le plan est lumineux et l'exécution remarquable à plus d'un titre. Tel est, à ce qu'il nous semble, le *Nouvel Essai sur l'origine des ideés*, et surtout l'*Anthropologie morale*. La *Théodicée* ne nous paraît pas offrir les mêmes avantages.

Elle débute par un livre *Sur les limites de la raison humaine dans ses jugements relatifs à la divine Providence*, longue dissertation divisée en plus de trente chapitres, qui sert seulement d'introduction et où la question n'est pas abordée. Le second livre traite *des lois suivant lesquelles sont distribués les biens et les maux temporels*, question qui enveloppe celle de l'origine du mal et de sa nature, celle de ses divisions et enfin les objections qui en résultent contre la justice, la bonté

et la sagesse parfaite de Dieu. Enfin le troisième est consacré à la solution de ces objections par l'étude d'une loi que l'auteur appelle loi du moindre moyen et qu'il applique au gouvernement de la divine Providence. Le vrai mérite de l'ouvrage consiste évidemment dans ce dernier livre ; Rosmini y modifie et y développe le principe de la moindre action par des analyses toujours ingénieuses et souvent originales. Quant aux deux premiers, écrits dans sa jeunesse, quelques années avant le Nouvel Essai, ils ne nous semblent contenir aucune idée neuve; nous devons même avouer que, contrairement au troisième, ils ne font pas faire un seul pas à la Théodicée.

Le premier livre, que l'auteur appelle *logique* (λογικός) sans doute à cause des argumentations générales qu'il contient et qui ont uniquement pour but de déblayer le terrain des préjugés les plus graves contre le dogme de la Providence, renferme un mélange de théologie et de philosophie rationnelle qui est généralement évité dans ses autres ouvrages philosophiques. Il est remarquable cependant par la position prise par l'auteur entre l'école théologique et l'école sceptique; car il y entreprend successivement la défense de la Théodicée et de la raison humaine contre les attaques du scepticisme.

Dans le second livre, que l'auteur appelle *physique* (φυσικός) sans doute parce qu'il se rapporte aux conditions générales des êtres naturels, Rosmini étudie la nature et l'origine du mal.

On connaît les solutions de Leibnitz sur ces problèmes difficiles. Comme il a résumé les travaux antérieurs du théisme chrétien, il est impossible de ne point partir des Essais de Théodicée lorsqu'on veut s'en occuper. On s'aperçoit en lisant la Théodicée de Rosmini qu'il a tenu compte de celle du philosophe allemand, car il la cite et la modifie même parfois; mais il ne la résume nulle part et n'en fait pas la base d'une critique spéciale et de ses recherches ultérieures. Les maîtres qu'il suit sont plutôt saint Augustin et saint Thomas, sans compter Maupertuis et Euler dont il développe les idées sur le principe de la moindre action.

Les modifications apportées à Leibnitz ne paraissent pa toujours heureuses. Ainsi, il est notoire que ce philosophe remontant à l'origine du mal le divise en métaphysique, physique et moral et qu'il place la source du premier dans les

idées de l'entendement divin, ou dans la limitation originelle des créatures. Le mal métaphysique est ainsi une privation, mais une privation nécessaire et liée indissolublement à l'essence des choses. Pour Rosmini, le mal n'est pas proprement dans l'essence des choses ; cette essence est toujours bonne en elle-même, mais comme elle est limitée, le mal devient possible. La limitation est donc la condition première ou la possibilité du mal, mais n'est pas le mal. Ce qui le fait, ce qui en est proprement le principe et l'essence, c'est un défaut dérivant de l'activité ou de la passivité des créatures. Lorsqu'un être n'atteint pas son but, lorsqu'il est privé de ce qui est conforme à sa nature, il y a mal. Le mal métaphysique est donc une *privation contraire à la nature,* dont la possibilité dépend cependant de la limitation des êtres. Les idées de limitation, de privation, de négation et de mal sont étroitement liées entre elles, mais il faut en distinguer les sphères et les bornes respectives, si l'on veut se rendre compte de la nature du mal. (*Théodicée*, livre II, chap. VI.)

Telles sont les idées de Rosmini sur la nature et la possibilité du mal. Le mal est pour lui une privation, et sa possibilité est une suite nécessaire de la limitation des créatures. Mais si sa possibilité est nécessaire, il n'en résulte pas que son existence le soit. Les créatures, tout en étant limitées, peuvent être parfaites, chacune selon son espèce ; pour qu'elles se corrompent et se gâtent, il faut que, par une action intérieure ou extérieure, propre ou étrangère, elles s'éloignent de leur idée. C'est cette action qui produit le mal, qui l'introduit parmi les êtres.

On aperçoit déjà à quel but tend cette doctrine et à quels principes elle s'inspire. Elle se propose d'expliquer l'existence du mal physique, en le déduisant du mal moral comme sa conséquence naturelle et comme punition de la faute commise ; elle s'appuie sur le dogme du péché originel et de ses suites, ou du moins elle a pour objet de les concilier avec l'explication du mal. (*Ibidem*, livre II, chap. V.) En outre, elle s'efforce d'éloigner entièrement le mal de tout contact avec la nature divine et de rendre son existence accidentelle. En effet, si la définition de Rosmini était juste, le mal en général étant une corruption, il en résulterait qu'il aurait toujours pour cause directe et pour sujet le fini ; en outre, s'il était permis de recourir à la volonté humaine pour ex-

pliquer la première apparition du mal avec le péché, et que le mal physique en fût la suite, il est clair que le problème serait singulièrement simplifié. Dans ce système, qui n'est du reste que le dogmatisme orthodoxe, il n'y aurait aucune espèce de participation de Dieu au mal, il n'y aurait rien de commun entre le mal et Dieu. Ce serait le mal moral qui apparaîtrait le premier et par la volonté responsable de l'homme ; le mal physique viendrait après et serait imputable à la même cause. Disons même qu'il n'y aurait proprement plus de mal métaphysique. Car toutes les créatures auraient été créées suivant des idées parfaites et par un acte parfait. L'imperfection, la corruption, le mal se seraient introduits dans le monde avec la faute d'un être libre. Le mal ne serait plus qu'un grand accident que Dieu aurait permis pour en tirer le plus grand bien possible.

Malgré le talent déployé par Rosmini dans la défense de cette doctrine, elle ne tient ni devant l'analyse des idées, ni devant l'histoire, ni devant la science de la nature : car l'analyse des idées nous montre le bien et le mal comme deux termes corrélatifs et opposés non moins que l'infini et le fini; la création est une espèce de déchéance de l'idée, la nature elle-même opère dans des conditions qui sont tantôt favorables et tantôt contraires à la régularité de ses produits. Le mal n'est donc pas un accident arbitraire et évitable, mais une condition inhérente à la nature des choses et à la production des créatures. Leibnitz a raison, et Rosmini en se rapprochant sur ce point de l'école théologique dont il s'éloigne au contraire généralement, ne nous semble pas avoir été bien inspiré. Ajoutons que l'histoire et l'archéogie avaient déjà fait, de son temps, assez de progrès pour montrer clairement que la terre et l'homme n'ont pas débuté par la perfection, et que la loi du développement et du progrès embrasse dans sa vaste spirale le monde physique aussi bien que le monde moral. Et que dire de cette idée que le mal physique n'a paru sur la terre qu'après le péché? Est-ce que les animaux n'ont commencé à souffrir, et les plantes à se corrompre, qu'après la faute d'Adam?

Le philosophe italien trouve de bien meilleures raisons à opposer aux adversaires de la Providence, lorsqu'il la défend contre les objections tirées de la distribution des biens et des maux temporels entre les bons et les méchants. Un des ar-

guments qu'il emploie en faveur de cette distribution et contre les plaintes qui ont pour objet son irrégularité, c'est la nature même de la vertu et la haute idée que le christianisme s'en fait. Le sage parfait n'existe pas parmi les hommes, la faute est inséparable même de la vie du juste. S'il supporte sa part de malheur, sa vertu en profite ; s'il se plaint de sa condition, voilà son mérite diminué et la Providence justifiée. La véritable vertu s'ignore presque ellemême, et il arrive peut-être que nous plaignons souvent sa condition parce que nous la confondons avec l'intérêt.

Les autres arguments semblent par leur élévation être empruntés aux stoïciens. De quoi se plaint la vertu? dit Rosmini ; si elle n'est pas matériellement heureuse en ce monde, elle n'a pas le droit de réclamer; ne possède-t-elle pas le plus grand des biens, qui est le bien moral? Quelle proportion y a-t-il entre le bien moral et le bien physique? Ils appartiennent à deux ordres si différents qu'on ne peut les comparer et les évaluer l'un par l'autre ; où est d'ailleurs dans l'idée naturelle de la vertu l'exigence que le bonheur physique en soit la suite nécessaire? L'indépendance réciproque des sphères de la nature et de la moralité rend impossible un accord parfait entre le bien sensible et le bien moral. Il faut au moins distinguer entre des maux communs à tous, tels que la mort et les infirmités, et les maux éventuels. C'est évidemment en ceux-ci que l'accord avec le bien moral peut être demandé à la Providence. Or, il arrive précisément que le bien et le mal matériels sont les conséquences ordinaires de la bonne et de la mauvaise conduite. Le premier des biens accidentels n'est-il pas la tranquillité intérieure, et l'âme ne se le procure-t-elle pas par son dévouement illimité aux maximes abstraites de la justice? En général les biens tendent à s'unir à la vertu, et les maux au vice. Ce sont là des dispositions harmoniques qui démontrent la justice et la bonté de Dieu.

Ces observations et ces raisonnements, qui tendent à la justification de la Providence dans les limites de la vie présente et sans toucher à la question de la vie future, n'empêcheront pas le philosophe italien d'y avoir enfin recours et de confirmer par là l'existence d'une distribution des biens et des maux pleinement conforme aux idées du mérite et du démérite.

Tels sont, réduits à leurs traits les plus essentiels, les deux premiers livres de la Théodicée de Rosmini. Dans le troisième, appelé par l'auteur hyperphysique (ὑπερφυσικός), sans doute parce qu'il se rapporte aux lois suivies par l'Auteur de la nature dans le plan de l'univers, il transforme en un principe ontologique le principe physique de Maupertuis appelé « de la moindre quantité d'action » et l'applique au gouvernement de la divine Providence. Rappelons brièvement en quoi consiste ce principe pour Maupertuis, afin de voir ensuite quelle transformation et quels développements il reçoit entre les mains de Rosmini.

L'illustre mathématicien français reprenant la déduction philosophique des lois du mouvement entreprise par Descartes, se proposa dans son *Essai de cosmologie* (Dresde, 1752), de les tirer de l'idée de la sagesse parfaite, et, dans ce but, il considéra ce qui doit arriver dans le rapport de la masse, de la vitesse et de l'espace, pour qu'un corps se transporte d'un lieu dans un autre. Il appela ce rapport ou produit (M. S. V.) *quantité d'action*, et trouva qu'il était toujours un minimum. De là son célèbre *principe de la moindre quantité d'action* qu'il étendit à tous les cas du mouvement, après l'avoir spécialement vérifié dans les lois de la réfraction et de la réflexion de la lumière, et qu'il regarda comme démontré à la fois par l'expérience, le calcul et la spéculation philosophique.

Maupertuis crut apercevoir dans cette loi une intervention directe de la sagesse divine ; mais quoique les travaux d'Euler la confirmassent par son application au mouvement des corps qui décrivent des courbes sous l'action de forces centrales, la mécanique ne l'admit définitivement qu'en la modifiant et en la déduisant des propriétés de la matière sans aucune intervention de causes finales ou d'une sagesse directrice. Rosmini, de son côté, admet sans réserve que ce principe n'a pas de valeur pour les forces matérielles considérées en elles-mêmes. Il lui paraît que ces forces n'étant ni libres ni intelligentes, ne peuvent ni se proposer une fin, ni choisir des moyens, mais qu'elles produisent aveuglément et fatalement un effet qui n'est et ne peut être autre qu'il n'est. Il n'y a pour elles ni *minimum* ni *maximum* d'action ; ces expressions n'ont de valeur que pour une intelligence qui, considérant un effet donné comme une fin de vouloir, compare les moyens

appropriés au but sous le rapport de la qualité, de la quantité et du degré. Le principe qui règle les forces physiques et les réalités purement sensibles est celui de la causalité nécessaire ; le principe qui gouverne les natures intelligentes est au contraire celui de la raison suffisante ; aussi la loi de la moindre action n'en est-elle qu'un cas particulier ; il y a même entre l'un et l'autre un nouveau principe, genre intermédiaire entre le principe universel dont il s'agit et la loi spéciale de la moindre action. Ce principe d'une généralité moyenne est celui *du moindre moyen*. Il est de l'essence de la sagesse non-seulement d'épargner la force dans le mouvement des corps, mais, suivant les cas, tantôt le temps, tantôt la vitesse, tantôt la matière, et cela conformément à cette règle générale que la sagesse emploie le plus petit moyen pour arriver au plus grand effet. Maximum dans l'effet, minimum dans le moyen employé, voilà le rapport qui lie l'action de la sagesse parfaite à son but. Ce rapport résulte clairement du principe universel de la raison suffisante qui est la loi de l'entendement, parce que le moyen ou le degré du moyen qui ne serait pas nécessaire à produire l'effet proposé serait sans raison, parce que, en d'autres mots, il n'est rationnel qu'à la condition de correspondre parfaitement à l'effet. (Livre III, chap. XI et XII.)

Cela posé, que demande-t-on à Dieu relativement à la distribution des biens et des maux temporels entre les bons et les méchants? Ce n'est pas seulement que les bons soient heureux et les méchants malheureux, c'est encore que Dieu fasse en sorte qu'ils le soient toujours, et par conséquent qu'il déploie plus d'action pour l'effet voulu et qu'il la déploie, pour ainsi dire, plus souvent. Or, il s'agit précisément de savoir si l'on a le droit de faire cette demande et si elle est conforme au principe du moinde moyen, règle invariable de la sagesse. Lorsqu'on affirme *a priori* qu'il ne coûte rien à sa puissance d'agir de manière à briser les obstacles qui s'opposent à la vertu ou qui la rendent souvent malheureuse, on perd de vue ce principe suprême dont notre intelligence découvre l'application générale à la nature, en la considérant à la lumière des attributs divins.

La connaissance de ces attributs doit, du reste, nous faire conclure *a priori* que le monde moral est bien réglé, au lieu de nous arracher des plaintes contre la Providence et la bonté

de Dieu, sur le témoignage suspect de faits individuels et d'observations nécessairement imparfaites. Dieu est le bienfaiteur de l'homme en général et des bons en particulier. Comment sa bonté se détermine-t-elle? comment doit-elle se déterminer en opérant dans ces circonstances? Nous ne pouvons nous en faire une idée qu'en recourant à l'idée de l'être moral dont Dieu réalise en lui la souveraine perfection, et en alliant cette idée avec celle de la sagesse parfaite. Et cela ne suffit pas encore, car la question qu'il s'agit de résoudre est complexe; il faut en effet juger de quelle manière peut et doit procéder la bonté de Dieu à l'égard des hommes, êtres moraux eux-mêmes. Or, le but que se propose un être moral ne peut consister que dans la réalisation de l'essence des choses, et l'être moral parfait ne peut vouloir que cette même réalisation d'une manière parfaite. En outre, nous savons que la loi du moindre moyen est inhérente à la sagesse. Il s'ensuit donc que Dieu, dans sa bonté pour l'homme, ne peut vouloir que son développement le plus parfait, par les moyens les plus simples, et par conséquent sans intervenir directement avec une loi ou une action spéciale pour obtenir cè qui est possible par les voies ordinaires. Pour cela il est clair que l'activité de l'homme doit être le plus possible la cause de son propre bien, que la puissance divine ne doit pas se substituer à elle, et que, à cette condition seulement, les exigences de l'essence des choses et du principe du moindre moyen peuvent être satisfaites. A ce prix aussi la bonté divine obtiendra que l'effet bienfaisant voulu par elle soit le plus grand possible, et le moyen employé, le moindre qui puisse être.

Avec ces considérations Rosmini trouve une réponse, non-seulement à l'objection générale qu'on tire de la distribution des biens et des maux temporels, mais à celles qu'on déduit des cas particuliers plus connus et plus dignes d'attention. Les exigences de la sagesse et de la justice divines, déterminées par le principe du moindre moyen et par l'amour parfait de l'essence des choses, lui fournissent des raisons plausibles et sages en faveur de la grande cause qu'il défend. Il coordonne même ces raisons et les analyses dont elles dérivent à des vues remarquables sur la philosophie de l'histoire et le plan de l'univers, de telle sorte que toute la dernière partie de son ouvrage en acquiert

un intérêt élevé et soutenu. Nous la résumerons rapidement.

Une des conséquences qu'il déduit de l'idée de la Providence précédemment développée est ce qu'il appelle *loi de l'exclusion du superflu*. Cette loi qui a son effet dans le monde physique, grâce au système de compensation par lequel la nature maintient l'équilibre entre les espèces et balance la vie et la mort, l'abondance et l'épuisement, règne aussi dans le monde moral qui se conserve, se renouvelle et se rajeunit par des moyens analogues. Ainsi, les individus, les familles, les peuples, les civilisations disparaissent quand leur rôle est terminé, lorsque leur existence devient superflue ou stérile; d'autant plus que les fruits qu'ils doivent produire regardent le bien du monde non moins que le leur propre et que la distinction des parties est coordonnée à la marche et à la fin générale de l'ensemble. D'ailleurs, cette connexion des êtres n'est pas seulement l'effet d'un beau dessein, elle est aussi exigée par les principes du moindre moyen, par lequel on obtient du concours et de l'action réciproque des êtres un développement à la fois plus grand et plus sage que dans l'hypothèse de leur isolement. La continuité et la gradation dans l'échelle des êtres, la variété dans leurs réalisations spécifiques et individuelles, sont des exigences de la sagesse qui multiplient cependant les chances de l'accident et du mal en même temps qu'elles sont des sources d'ordre, d'harmonie et de beauté. Ainsi la loi de la gradation suivie par le Créateur dans l'univers ne permettait point que l'intelligence et la volonté de l'être moral fussent séparées de l'animalité et des conditions pénibles auxquelles elle est sujette.

De même, avec quelle variété de modes et de déterminations possibles, une essence peut-elle être réalisée, et par combien de manières, par conséquent, le bien dont elle est la source peut-il être produit! Mais, avec les causes du bien, concomitantes à la réalisation variée de l'essence, se multiplient simultanément les accidents et les imperfections. La Providence les produit, tout en sachant en tirer le plus grand bien possible.

La réalisation de l'essence ou espèce considérée dans sa plénitude, étant le principal objet de l'être moral parfait, et la variation des formes individuelles n'étant qu'un moyen approprié à ce but, il en résulte que, une fois les variétés pos-

sibles épuisées, la sagesse ne multiplie pas les êtres semblables, car cette répétition serait contraire aux lois de l'exclusion du superflu et du moindre moyen.

A l'exclusion du superflu il faut donc ajouter l'exclusion de l'égalité des êtres. Et de cette règle jointe à celle de la variété, dérive la loi des extrêmes, c'est-à-dire que le Créateur devant épuiser tous les possibles dans la réalisation des idées, il embrasse les extrémités entre lesquelles ils sont renfermés, leur *minimum* et leur *maximum*; de là aussi une autre règle, celle de l'antagonisme entre les extrêmes opposés, qui produit des luttes terribles parmi les êtres et qui est tempérée par celle de l'harmonie et de l'équilibre.

Toutes ces règles se réunissent enfin et se combinent dans celle de *l'unité de l'opération divine*, unité qui embrasse à la fois les attributs divins et le monde, objet de l'intelligence, de l'amour et de la puissance de Dieu. Car le bien voulu par Dieu est la totalité du bien fini, résultat harmonique des parties du monde. Ces parties elles-mêmes ne sont entendues et voulues par lui que dans leur rapport au tout; et comme enfin rien n'est, dans l'ordre du bien, au-dessus de la moralité et du bonheur réunis en une seule fin, il en résulte que le bien des créatures intelligentes est le but suprême auquel tend son amour et par rapport auquel tout le reste n'est que moyen et instrument.

Il y a donc un enchaînement entre les êtres au point de vue du principe des causes finales, et l'on arrive aussi par cette voie à établir l'unité de l'opération divine, loi suprême qui domine toutes celles qu'on vient de parcourir. Mais la coordination des êtres exigée par la double nécessité d'obtenir de leur concours tout le bien possible et d'employer à ce grand but la loi du moindre moyen est aussi une preuve de l'unité du monde. Et, en effet, la nature de l'être idéal et la perfection de Dieu ne permettent pas de croire que son entendement en ait conçu plusieurs, ou qu'il ait procédé à un choix.

Ce choix aurait nécessité une comparaison et une délibération, choses incompatibles avec l'Être parfait, et Leibnitz a tort d'introduire, par le langage dont il se sert dans sa Théodicée, la pluralité dans la volonté et l'intelligence divines. « Ce qu'il faut dire, c'est que la volonté divine, très-excellente et très-parfaite, sans recherche et sans choix, s'est por-

tée immédiatement sur son objet, c'est-à-dire sur l'idée de monde parfait qu'elle entendait réaliser. » (Livre III, chap. XXIV).

Aux lois que nous venons d'énumérer Rosmini en ajoute encore trois, qu'il fait consister dans la célérité de l'action, l'accumulation des biens et le développement des germes préétablis.

Celle qu'il rapporte à la célérité de l'action est rattachée au principe du moindre moyen par la nécessité de triompher des obstacles avec une opération puissante, par la convenance d'épargner le temps, et par l'intention de produire le plus grand effet possible par les voies les plus simples. Rosmini en fait surtout l'application au gouvernement du monde moral et politique, il la voit dans l'intensité et la célérité d'action déployée par les hommes et les événements qui ont exercé le plus d'influence sur les destinées de l'humanité. La diffusion de l'Evangile, la courte et puissante action de Mahomet, le règne de Charlemagne, la prédication des croisades, sont des exemples frappants de la célérité de l'action divine dans le gouvernement du genre humain. La destruction de l'idolâtrie, l'amélioration religieuse des hommes, l'organisation du monde chrétien sont les fins poursuivies et obtenues par ces moyens aussi puissants que rapides.

La loi de l'accumulation des biens tend également à la réalisation du plus grand et du meilleur effet possible dans le monde; car il peut arriver que, pour assurer ce but, il soit convenable, sauf le respect dû à la stricte justice, de réunir sur un petit nombre d'individus les biens qui, en général, doivent être distribués entre tous. L'égalité peut donc être rompue sans préjudice de l'équité et avec un profit assuré pour le résultat final.

Au reste, cette loi doit être conciliée avec celle qu'on peut appeler loi du germe, et qui consiste à admettre que, pour tirer directement de l'activité des êtres tout ce qu'elle peut fournir, Dieu, conformément au principe du moindre moyen, les a produits dans un état d'enveloppement et en a préordonné le développement et la multiplication dans les germes.

Tel est, résumé d'une manière bien succincte sans doute, ce troisième livre de la Théodicée de Rosmini. Les lois que

l'auteur y rapporte au gouvernement de la divine Providence y sont puisées à la double source des faits et des idées rationnelles ; la notion de la sagesse idéale et l'étude du monde lui ont servi de guide. Son jugement est-il toujours inattaquable, lorsqu'il applique ses spéculations à l'histoire ? Nous ne saurions l'affirmer ; il nous semble même que certaines explications que Rosmini rapporte à l'une des nombreuses lois providentielles que nous venons de parcourir, pourraient être attribuées également à d'autres. Il ne nous paraît donc pas tout à fait exempt de reproche dans l'emploi qu'il fait des causes finales ; mais nous devons en même temps faire observer quelle position il a eu soin de prendre d'abord en face de la physique et du monde matériel. Reconnaissant que tout s'y explique directement par la simple causalité, il n'y applique les causes finales qu'au nom de la métaphysique et comme une conséquence des idées de la raison sur Dieu.

Par ce même livre, la théodicée a fait évidemment un progrès en Italie, et elle s'est frayé la voie à d'ultérieurs et de plus importants perfectionnements. (Voir, plus loin, la *théorie du progrès*, par M. Mamiani.)

CHAPITRE VII.

SOMMAIRE. — L'être moral (troisième et dernière partie du système). — Sciences déontologiques; la morale est une de ces sciences. — Sources historiques des théories morales de Rosmini; Platon, le Christianisme et la Critique de la raison pratique de Kant. — Analyse de l'ouvrage intitulé : *Principes de la science morale.* — Du bien et de ses espèces. — Le bien en soi. — L'idée du bien et l'idée de l'être. — Le bien moral, le devoir et la vérité. — Essence de la moralité. — Formule qui l'exprime. — Union et ordre de l'intelligence, de l'amour et de la volonté dans cette essence. — L'ordre de l'être et l'estime pratique. — La liberté humaine. — Revue sommaire des autres ouvrages moraux de Rosmini : *Histoire comparée des systèmes moraux, Traité de la conscience morale.* — *Philosophie du droit*, idée générale de l'ouvrage dans lequel elle est exposée et de la méthode que l'auteur y suit. — Notion et essence du droit. — Son rapport au devoir. — La moralité dans le droit selon Rosmini. — — Application de cette doctrine au servage et au droit seigneurial. — L'élément féodal et traditionnel dans les idées juridiques de Rosmini. — Antagonisme de cet élément avec l'élément rationnel. — Droit social; la famille, l'Etat, la société théocratique. — L'Etat ou la société civile, sa définition, son origine et son fondement; Rosmini et Rousseau. — Caractères et attributions de la société civile. — La souveraineté et le gouvernement. — Construction régulière de la société civile, ou type idéal du gouvernement.

Nous avons parcouru avec Rosmini les sciences philosophiques qui appartiennent à l'idéal et au réel; il nous faut maintenant aborder celles qui ont pour objet le moral, ou cette forme de l'être qui résulte de leur rapport. Ces sciences, considérées d'un point de vue subjectif, dépendent du raisonnement et supposent la perception et l'intuition; mais,

comme toutes les autres, elles se rattachent à l'unité de l'être et forment la vaste branche des sciences *déontologiques*; car elles envisagent les choses dans leur perfection idéale, tandisque les sciences ontologiques et cosmologiques étudient l'idée comme condition de leur existence et de leur réalité.

La déontologie est générale ou spéciale. La déontologie générale comprend l'étude de l'*archétype* des êtres ou de leur plus haute perfection, des *actions* et des *moyens* qui en procurent la réalisation.

La déontologie spéciale reçoit de la déontologie générale l'archétype pour l'appliquer et le féconder par une méthodologie particulière.

L'esthétique et la morale sont deux branches de la déontologie, car elles ont pour but de reconnaître ou de produire la perfection dans les êtres. L'une, en effet, a pour objet spécial la perfection sensible et se rattache par la callologie, ou science du beau, à l'archétype des choses; et l'autre a pour objet la perfection de la volonté humaine et se relie au tronc commun de la déontologie par la science de notre destination (ou *télétique*), tandis qu'elle a sous sa dépendance la pédagogie, l'économie, la politique et la cosmopolitique, dont les recherches coordonnées suivent l'homme dans les conditions et sphères successives de la *famille*, de l'*Etat* et de l'*humanité*. De même, l'esthétique, ou science du beau considéré dans sa forme sensible, a sous sa dépendance les beaux-arts, donc chacun se rapporte à une science spéciale. Enfin, si l'on ajoute à ces sciences la philosophie du droit, vaste ramification de l'éthique, on aura achevé de tracer avec Rosmini l'arbre entier de la déontologie (V. *Sistema filosofico*, n. 189.)

Le philosophe italien n'en a pas traité avec une égale ampleur toutes les parties, Quelques-unes, comme la callologie et l'esthétique, ont été à peine effleurées par ses études (V. la Dissertation sur l'idylle dans les Opuscules philosophiques); la plus importante même, celle qui est la base de toutes les autres, c'est-à-dire la déontologie générale, ne figure pas dans ses ouvrages.

Nous ne referons donc pas ce qu'il n'a pas fait, mais laissant de côté les traits à peine indiqués et les formes inachevées, nous nous arrêterons sur les parties les plus parfaites

et les plus saillantes du tableau. La moralité, le droit, l'Etat, l'Eglise et l'humanité sont les objets sur lesquels se concentrent les études pratiques de Rosmini, et qui vont nous occuper succcessivement.

Platon, Kant et le christianisme sont les antécédents qu'il faut rappeler dans un examen de sa philosophie pratique ainsi que dans une revue de ses doctrines spéculatives. Car on y retrouve l'idée pour principe, la critique de la connaissance pour appui, la vérité et le mensonge comme conditions essentielles du bien et du mal. Comme l'auteur de la *République*, le philosophe italien remonte à l'idée du bien en soi et au delà de cette idée à celle de l'Etre, principe de la science et de la vie; à la suite de Kant, il distingue l'élément subjectif et l'élément objectif dans les règles et les actions qui ont la moralité pour but; non moins que lui, il s'attache à distinguer le devoir du bonheur, et ici encore il aspire à le surpasser en donnant pour base à la raison pratique la vérité absolue, en franchissant les limites du moi et en rattachant la valeur des fonctions morales de la raison au caractère de ses fonctions spéculatives, au lieu de suivre l'ordre inverse et d'établir indirectement l'autorité de la théorie sur celle de la pratique. Enfin, comme l'Ecriture, comme saint Thomas, comme Bossuet, Rosmini fait de notre adhésion au vrai la première règle de la morale et voit dans le mensonge la première source de notre corruption.

Puisons dans les *Principes de la science morale*, dans l'*Anthropologie* et dans le *Traité de la conscience morale*, les principaux traits de la doctrine de Rosmini sur l'essence de la moralité, en indiquant les rapports qui l'unissent aux différens problèmes de l'éthique.

La méthode que le philosophe italien suit dans cette partie de son système est la même que nous avons signalée dans ses doctrines antécédentes, c'est-à-dire un mélange de spéculation et d'expérience déterminé par les objets dont il s'occupe et proportionné aux aptitudes de l'esprit humain dans les différents ordres de la pensée. Rosmini étudie l'homme, sujet de la moralité, par l'observation et fixe *a priori* les caractères de la loi morale et les conditions absolues du bien. L'élément rationnel de l'intelligence, l'idée de l'être, concourt à constituer l'idée du bien comme celles du beau et du bonheur; mais leurs déterminations sont empruntées à

l'expérience, car le sentiment du réel en fournit la matière.

Une fois l'idée constituée par le double concours de la matière sensible et de la forme intellectuelle, la dialectique la divise et la développe en l'appliquant aux faits, et la science s'organise. C'est ainsi que Rosmini forme d'abord l'idée du bien en la déduisant immédiatement du rapport de l'être idéal aux réalités qui le représentent ; une fois cette idée établie dans toute sa généralité, il la considère en elle-même et dans son rapport au sujet qui la conçoit et qui en est modifié suivant les conditions particulières de sa nature ; ce qui l'amène à distinguer dans le bien son double aspect objectif et subjectif. De cette division il passe ensuite à une détermination plus particulière du bien en rattachant le bien moral au premier et le bonheur au second. Il cherche leurs éléments et leurs rapports, en étudiant la manière dont l'intelligence, la sensibilité et la volonté participent à leur production et à leur harmonie ainsi qu'à leur désaccord et à leur destruction ; et, dans ce travail, l'observation tantôt soutient et tantôt remplace la dialectique ; la morale s'appuie sur la psychologie. Car Rosmini a observé les faits de la conscience morale et les fonctions de l'amour et de la volonté avec le même soin et la même passion qu'il a consacrés à l'examen des faits intellectuels et des lois de la connaissance.

Mais hâtons-nous de faire connaître les recherches principales de Rosmini sur l'essence de la moralité.

L'idée général du bien, dont elle dépend, se rattache à l'idée de l'être par le double anneau des idées d'essence et de perfection ou d'essence parfaite ; car l'idée d'un être, ainsi qu'on l'a vu dans l'idéologie, contient trois éléments, le générique, le spécifique et la perfection ou la plénitude de l'essence. L'idée d'une essence parfaite est l'idée d'un bien, car elle renferme tout ce qui peut être attribué à un être d'une classe donnée, suivant sa nature, et par conséquent la fin de son mouvement et de ses tendances ; lorsqu'un être se rapproche de la plénitude de son essence ou de sa perfection, il obéit en même temps à sa nécessité idéale, il devient ce qu'il doit être ; il se conforme donc à son bien et à ce qui est bien ; au contraire, en perdant de la plénitude de son essence, il se détériore, il se soustrait à sa nécessité idéale, il n'est plus ce qu'il doit être ; il se détourne de son bien et devient mauvais. D'où il suit que les idées universelles du bien et du

mal se ramènent à celles de la perfection et de l'imperfection de l'être, et que l'être est enfin le principe de l'ordre pratique comme celui de l'ordre scientifique.

Il ne l'est cependant pas de la même manière : car si l'être idéal, considéré dans sa simplicité, est le principe éloigné de la morale aussi bien que la base commune de toutes les sciences, il ne devient, d'un autre côté, le fondement propre de la science des mœurs qu'à cause de l'*ordre intérieur* qu'il contient. Car les essences ont en elles-mêmes un certain ordre, et leurs rapports réciproques constituent aussi une hiérarchie.

Cet ordre et cette hiérarchie sont nécessaires et s'imposent à notre raison. Car les choses qu'ils contiennent s'appellent et se tiennent de manière à former une chaîne des déterminations de l'être, comme la racine appelle le tronc, le tronc les rameaux, les feuilles et les fruits, avec lesquels finalement l'arbre est complet. Lorsqu'une chose en appelle une autre par l'ordre intérieur de son être, cette chose est bonne pour elle; lorsqu'elle l'exclut, elle est mauvaise. (Principes de la science morale, chap. II, art. 1er.)

Tel est le bien dans sa plus grande généralité et conçu suivant les spéculations de la métaphysique. Deux rapports le rattachent aux réalités par l'intelligence et la sensibilité de l'homme, c'est-à-dire sa nécessité idéale ou son exigence et sa qualité d'être *désirable*, car les exigences que la raison y découvre peuvent être considérées comme des exigences des réalités, et ce qu'il y a de désirable dans ses perfections peut être représenté comme une tendance et un appétit de leur nature; de sorte que les anciens avaient raison de définir le bien la fin des choses et l'objet du désir universel.

La nature du bien étant ainsi déterminée, celle du mal est définie par les idées contraires; car si le bien consiste essentiellement dans l'ordre de l'être, le mal sera avant tout dans le désordre; si le bien est nécessaire et intérieur à l'être, le mal en sera exclu; si le bien est désirable, le mal sera haïssable : de sorte que la nature du mal sera négative, non entièrement toutefois, car il n'est pas le néant, mais la limitation et la privation de l'être plutôt que sa négation. (Principes de la science morale, chap. I à III.)

Nous venons de voir en quoi consiste le bien; examinons le fondement de sa division en bien subjectif et objectif pour

trouver le bonheur et la moralité, objets de deux sciences distinctes, l'eudémonologie et la morale.

Le bien peut être considéré en soi et dans son rapport au sujet réel qui en jouit. Dans son rapport au sujet qui en jouit, il est inséparable de la sensibilité, il ne peut se trouver que dans un être sensible et autant que cet être est doué des aptitudes nécessaires à le sentir. Le bien ainsi considéré est subjectif et son idée dépend d'une relation, elle est relative. Mais le bien peut aussi et doit être considéré avant tout en soi, car il existe en lui-même avant d'être uni aux sujets sentants. Envisagé sous cet aspect, le bien est l'objet de la raison indépendamment de ses effets sur le sentiment et de sa réalisation sensible dans un sujet; il est objectif et non subjectif.

Le bien objectif, contemplé par l'entendement, est beaucoup plus large que le bien subjectif, si large même qu'il comprend tout l'être idéal, avec ses déterminations et leur hiérarchie, tandis que le bien subjectif réside dans les sentiments limités à l'existence et au développement du sujet sensible. Certes, ces sentiments ne sont pas, dans l'être raisonnable, réduits aux actions du corps : l'intelligence y ajoute ses jouissances; la vérité qu'elle contemple y joint ses plaisirs infinis, mais le bien objectif est si loin de s'épuiser dans ces effets sensibles que sa nature participe à l'indépendance et à l'existence absolue du vrai. Pour le posséder, l'intelligence est obligée de sortir d'elle-même, de se détourner de sa réalité subjective et de contempler l'être d'une manière désintéressée et impartiale.

Cette profonde distinction entre le bien en soi et le bien subjectif a été mise par l'école allemande, Rosmini le reconnaît, au dessus de toute discussion. Elle est indispensable pour fonder une morale désintéressée et différente de la morale du bonheur ou eudémonologie.

Car le bien moral n'est que le bien objectif ou de l'intelligence considéré dans son rapport à la volonté. Si la volonté se conforme dans ses résolutions à l'ordre et à l'essence des êtres, elle est bonne; si elle s'en détourne, elle est mauvaise.

La nécessité idéale ou l'exigence de l'être domine la volonté par l'intermédiaire de la raison; de sorte que l'essence de la moralité, considérée de la manière la plus générale, consiste à vouloir l'être et l'ordre suivant lequel il

se présente à notre intelligence, et par conséquent aussi à suivre la lumière de la raison. Aussi Rosmini approuve-t-il les philosophes qui ont cherché le principe de la morale dans l'ordre et dans l'amour de l'ordre. Les qualités et les degrés de cet amour et de son objet expliquent, suivant lui, les qualités et les degrés de l'activité morale. Car, en se conformant à la valeur des êtres, cette activité rend, pour ainsi dire, à chacun ce qui lui est dû, elle est essentiellement juste et desintéressée. En outre, en se mesurant sur l'importance des êtres, elle s'ordonne et s'élève avec eux. Elle s'agrandit et s'épure en se portant successivement des êtres insensibles sur les êtres vivants, sur les êtres intelligents, et enfin sur l'Être des êtres, de sorte que sa dignité est infinie; car, en vertu de l'idéalité à laquelle elle se conforme, elle n'a d'autre terme que le bien parfait et absolu.

Ce rapport de la volonté à l'idée est si important, qu'il constitue la supériorité de l'être intelligent sur les êtres sensibles et animés, au point de vue pratique. Car, pour Rosmini comme pour Kant, l'être raisonnable est *une fin en soi* et ne saurait être considéré comme un simple moyen; c'est là pour l'un et pour l'autre le trait distinctif qui sépare la *personne* des *choses*, quoique ce ne soit pas de la même manière que les deux philosophes entendent la dignité humaine; car, pour l'un, elle dépend des fonctions législatives qu'on attribue à la volonté si on la considère comme une raison pratique; et pour l'autre, elle consiste dans la valeur absolue de l'idée. L'idée présente à l'entendement est, pour Rosmini, le divin dans l'homme, et c'est cette étincelle de la Divinité qui fait éclater une sorte de contradiction merveilleuse entre notre grandeur morale et notre faible réalité.

Mais il est essentiel de pénétrer plus profondément dans l'essence de notre activité pour connaître les idées propres à Rosmini sur cette matière, ou du moins les développements qu'il a ajoutés à des pensées déjà anciennes. Pour cela il est indispensable de lui demander comment il entend les rapports de la volonté avec les autres facultés de l'âme dans l'exercice de l'activité morale; comment, en d'autres mots, il précise les conditions essentielles de la moralité; de quelle

manière, enfin, il détermine sa formule suprême ou son critérium universel des actes moraux.

On sait que Kant, en portant dans sa *Critique de la Raison pratique* la profondeur accoutumée de son analyse, s'est efforcé de fixer le caractère constitutif de la moralité en séparant les motifs rationnels des mobiles sensibles, et en distinguant dans les premiers ceux qui se convertissent en des règles absolument nécessaires, ou, suivant son langage, en des jugements catégoriques *a priori*, de ceux qui ne commandent que d'une manière hypothétique ou relative à une fin donnée. On sait aussi que le résultat final de ces distinctions est d'écarter tout motif empirique et tout mobile sensible des conditions de la pure moralité et de décider que la résolution de l'agent a une véritable valeur morale, alors seulement qu'elle se porte sur la loi par l'intermédiaire de la raison. Enfin, aucun philosophe n'a assurément assujetti à un examen plus approfondi le mécanisme de la connaissance morale et les caractères qui distinguent la législation qui en est l'objet, lorsqu'on la considère comme un ensemble des jugements et des notions contenus dans la conscience.

Rosmini accepte en grande partie ce travail préliminaire de Kant, et surtout il accepte tout ce qui, dans la doctrine de ce philosophe, tend à distinguer les notions et les jugements moraux des notions et des jugements inspirés par les motifs sensibles ou subjectifs. Mais il se sépare de lui touchant le rapport dernier de la sensibilité et de l'intelligence à la volonté dans l'exercice de la moralité.

Rosmini veut comme Kant que les maximes qui nous guident soient d'abord fixées par la raison, d'après des jugements conformes à la vérité universelle et nécessaire; mais une fois que les maximes sont formées et bien formées, il admet que la volonté cède à l'amour et qu'elle se laisse guider par le sentiment sans cesser d'être essentiellement morale. Il y a plus, car il est persuadé que la volonté n'agit qu'excitée par l'amour et poussée par le sentiment, et il fait dans l'acte moral une part tellement grande à l'activité sensible qu'il semble parfois confondre entièrement la volonté avec l'amour. Cependant, tout en reconnaissant que la volonté n'agit d'ordinaire que sous l'impulsion du cœur, il observe aussi que notre amour dépend de l'*estime* que nous faisons des objets au point de vue pratique, et que la volonté



elle-même n'est pas sans influence sur les jugements qui la déterminent et la dirigent. Et voici comment : Il y a deux sortes de connaissances, la connaissance immédiate et directe et la connaissance médiate et réfléchie. La seconde développe la première, en étend la vérité ou y introduit l'erreur. Or, la seconde dépend de la volonté : car c'est à la volonté à la guider, à la varier, à la continuer ou à la suspendre selon le rapport de l'intelligence à l'action. Or, il arrive que la volonté, usant de sa liberté, exerce cette fonction d'une manière conforme ou contraire à son rapport à la vérité et à la raison, tantôt cherchant et tantôt négligeant les conditions d'une estime convenable. Il arrive même que la volonté précipite, de son propre mouvement, la sentence et se donne une sorte de *liberté d'estime* qui est une erreur, et une erreur imputable, et partant une faute ; de sorte que, en cherchant la vraie cause de l'ordre et du désordre dans le sentiment et dans l'amour, on trouve enfin qu'elle remonte à la volonté; car cette faculté, en participant à cette série d'actes réfléchis qui se termine par la résolution, dirige l'intelligence et l'amour avant de subir leur action définitive.

C'est dans cet acte premier de la volonté qu'il faut, selon Rosmini, chercher la source commune de l'erreur et de la faute, de la sincérité et du bien moral, du mensonge et de l'immoralité. Nos résolutions sont bonnes ou mauvaises suivant qu'elles se conforment ou non à l'ordre de l'être, ou, ce qui est la même chose, à la vérité; mais cette conformité et cette contrariété dépendent de l'amour que nous portons aux choses, et cet amour suit, à son tour, les degrés de l'importance que nous leur accordons ; ces degrés enfin sont des modes de notre *estime pratique* et résultent des jugements que nous nous formons sur les choses. Ils sont de vraies lois morales si les jugements qui les contiennent sont proportionnés à l'ordre et à la vérité ; ce sont, au contraire, des règles subjectives, arbitraires ou fausses, si les jugements qui les comprennent ne sont pas fondés sur la vérité et l'ordre intérieur de l'être. Il est donc indispensable que la volonté se conforme à la règle supérieure du vrai dans l'acte réfléchi de la délibération, dans cet acte où se fait l'estime pratique des choses et d'où naissent, à cet égard, les inclinations et les habitudes de notre amour. La première

condition de la moralité, celle dont les autres dépendent, sa condition essentielle enfin, est donc la sincérité de la volonté, ou son adhésion au vrai, et le trait dominant de l'immoralité est par conséquent le mensonge, ou l'adhésion au faux. Par l'une, la volonté reconnaît l'être et son ordre; par l'autre, elle les méconnaît et les nie. Aussi la formule suprême de la moralité est-elle celle-ci : Reconnais pratiquement (ou par l'estime pratique) l'être (ou la vérité) que tu connais déjà.

Cette formule suprême se fonde sur la distinction d'une connaissance libre et réfléchie et d'une connaissance directe et nécessaire. Cette dernière n'est que l'appréhension primitive ou la perception intellectuelle des choses; la première, ouvrage de la volonté et de l'attention, dépend de notre libre arbitre; c'est elle qui est cause de la persuasion erronée et de la faute, aussi bien que de la persuasion vraie et de la justice.

Cette théorie a évidemment le mérite de remonter à la source de nos maximes et de nos habitudes morales, et de mettre en pleine lumière la grande part de responsabilité qu'il faut attribuer à la volonté dans la formation de ces maximes et de ces habitudes. Rosmini n'oublie même pas de fortifier ses vues par les arguments qu'on peut tirer des sophismes d'une conscience corrompue par les passions et d'un amour qui fausse la réalité au gré de ses penchants; mais elle nous semble insuffisante à plus d'un titre, car elle s'applique à une certaine partie des actes moraux sans atteindre les plus essentiels. En effet, si la direction des opérations intellectuelles, dans le but de nous former une idée exacte des fins de nos actions, est une fonction importante de la faculté morale, elle n'est pas encore ou elle n'est plus l'acte moral proprement dit. Elle ne l'est pas encore, s'il s'agit d'une résolution qui doit suivre une discussion intérieure; car, dans ce cas, la résolution ne peut être confondue avec le jugement qui termine la discussion. Ce jugement, quel qu'il soit, n'entraîne pas après lui, comme conséquence nécessaire, la résolution; car c'est un fait que la résolution est libre, et s'il l'entraînait, elle ne le serait pas; or, si la résolution demeure libre et distincte du jugement, il est clair qu'il dépend d'elle de se conformer à la sincérité ou au mensonge de ce que Rosmini appelle le *jugement pratique* ou



l'estime pratique. Lors donc que j'ai jugé d'une manière vraie ou fausse, lorsque mon estime pratique est faite, quelle qu'ait été la participation de la volonté à cet acte, il reste toujours à savoir comment j'agirai, si ma décision sera bonne ou mauvaise, morale ou immorale ; et, par conséquent, c'est dans le rapport direct de la résolution à l'idée du bien, et non ailleurs, qu'il faut chercher la vraie condition de la moralité, ainsi que Kant l'a fait.

Je dis aussi que l'estime pratique dont il s'agit n'est plus l'acte moral, parce que la volonté, avant de discuter sur les motifs de ses actions, a dû agir d'autres fois sans discussion ; avant de fixer par l'estime pratique les degrés du bien, elle a dû être en rapport avec le bien, se sentir obligée par lui, s'y conformer ou s'en détourner. L'acte moral réfléchi suppose l'acte moral voulu par intuition et néanmoins librement.

La moralité, telle que Rosmini l'a fixée, n'est donc pas toute la moralité, et surtout elle ne contient pas l'essence de l'acte moral. La sincérité du jugement en est le préambule ou la suite, suivant les cas, mais elle n'en est pas le centre.

Il y a plus, car la théorie du philosophe italien ne se soutient qu'à la condition de confondre la résolution avec le jugement et de rendre une fonction de l'intelligence, ou ce qu'il appelle l'estime pratique, libre comme l'arbitre. Or, cette confusion conduit à celle plus générale de la volonté et de l'intelligence. L'intelligence n'est pas libre de la même manière que l'arbitre, car sa liberté est l'autonomie, c'est-à-dire l'indépendance de toute autre règle que l'évidence intérieure du vrai. Rosmini, faisant rentrer la liberté de l'intelligence, mal comprise, dans la liberté de l'arbitre, ramène faussement à l'unité deux choses parfaitement distinctes et attribue l'erreur et la faute à une seule cause, c'est-à-dire à la volonté.

Cette confusion, déjà commise par l'école cartésienne, pour laquelle aussi l'erreur provient d'un excès de la volonté sur l'entendement, et d'une liberté de juger mal comprise, exagère ou limite gratuitement notre libre arbitre, tend à identifier la vertu et la science, le vice et l'erreur, au lieu d'en maintenir les vrais rapports, et nous attribue faussement la responsabilité de toutes nos erreurs, préten-

tion contraire aux faits et relative à l'hypothèse théologique d'une corruption originelle de l'arbitre.

Cette confusion n'a cependant pas empêché Rosmini de parler noblement de la liberté humaine, et d'y voir le trait distinctif de notre dignité et le caractère inviolable de la personnalité. Il en parle même dans l'*Anthropologie* (Livre III, section II) avec tant de précision et en des termes si élevés, qu'on serait tenté de regarder comme peu fondés les doutes et les critiques soulevés par ses *Principes de la science morale* sur ce sujet. Car là il l'identifie avec le *pouvoir de choisir*, et la distingue de la simple *spontanéité* de l'agent. Comme aux observateurs les plus attentifs de cette faculté importante, il lui semble qu'un principe intérieur d'activité ne suffit pas pour l'établir, mais que le choix des volitions doit dépendre de nous et être indépendant de toute nécessité et de toute violence; et en même temps qu'il fait ces concessions aux défenseurs de l'arbitre, il s'efforce de le concilier avec l'ordre des causes et le principe de la raison suffisante, en observant les conditions dans lesquelles s'exerce le pouvoir de choisir. Car ce pouvoir apparaît lorsque les biens sensibles ou relatifs se disputent notre estime pratique avec le bien absolu. Le conflit de ces deux sortes de biens, qui sollicitent d'ailleurs isolément notre activité spontanée, amène la nécessité d'un choix et donne une base rationnelle au pouvoir de choisir constaté par l'expérience. Ainsi sont conciliées, suivant Rosmini, les exigences de ceux qui défendent la liberté de l'arbitre contre une application erronée du principe de causalité avec les réclamations de ceux qui nient toute exception à ce même principe.

Lorsque nous nous proposons d'agir, plusieurs volitions sont possibles. Ces volitions peuvent, suivant Rosmini, être déterminées, c'est-à-dire avoir un rapport nécessaire avec les mobiles et les motifs de nos actions. Mais leur réalisation dépend de notre choix. Le choix est antérieur et supérieur à celle qui prévaut. Or, le choix n'a pour condition qu'une activité spéciale de l'esprit. C'est grâce à ce pouvoir que l'esprit se sent cause de ses actes et maître de lui-même. C'est dans ce même acte qu'est le point le plus élevé du monde intérieur et comme le trône d'où l'âme domine sur ses puissances. (*Ibidem*, chap. x.)

Mais, malgré la beauté des observations qu'on pourrait recueillir encore dans l'*Anthropologie* ainsi que dans la *Psychologie* de Rosmini sur les fonctions et les fondements de la liberté humaine, nous ne pouvons oublier la signification qu'il attribue au mot *choix* dans les *Principes de la science morale* et dans le *Système moral* placé en tête de sa *Philosophie du Droit.* Ici, en effet, cette expression désigne l'estime ou le jugement et rentre dans l'activité intellectuelle, et l'acte moral nous est représenté comme l'effet direct des décrets de la *raison pratique.* (*Principes de la science morale;* chap. VI, art. V.)

L'élément qui tend à prévaloir dans ce mélange des faits volontaires et des faits intellectuels, entre lesquels le philosophe italien n'a pas toujours tenu la balance droite, est donc celui qui se rapporte à l'intelligence. On peut s'en convaincre par le passage suivant, dans lequel il s'efforce de rendre compte de l'obligation, caractère essentiel de la vérité ou loi morale :

« Cette liberté (celle qui consiste à être délivré de l'er-
« reur) est une espèce de liberté très-haute et très-noble, et
« on peut l'appeler convenablement *liberté de l'intelligence;*
« faculté par laquelle l'homme appartient au monde objec-
« tif des êtres. Or, l'homme, en tant qu'il vit dans ce monde
« objectif, sent la nécessité morale de vivre d'une manière
« conforme à la loi absolue qui le régit; c'est là une néces-
« sité de sa nature intellectuelle; l'homme, comme simple
« intelligence, a donc besoin de cet ordre moral, il le veut,
« essentiellement. C'est pourquoi, s'il arrive que cette
« volonté intellectuelle qui est cachée dans les profondeurs
« de sa nature, qui en forme la partie la plus noble, qui
« même la constitue, soit contredite, empêchée, enchaînée
« par les passions qui tendent aux biens subjectifs, à ces
« biens qui sont limités à une sphère infiniment étroite, en
« comparaison de la sphère immense des êtres objectifs,
« en ce cas, la volonté par essence intellectuelle est enfer-
« mée, pour ainsi dire, dans une étroite prison et rendue
« esclave du bien subjectif, tandis qu'elle aspire à se dilater
« dans l'universalité du bien objectif et moral qui seul forme
« ses délices, vaste champ où elle se trouve exempte de
« toute limitation et de toute gêne, où elle est libre et a tout
« ce qu'elle veut, parce que rien ne s'oppose à son sublime

« vouloir. (*Anthropologie*, livre III, section II, chap. VI, « art. IV.)

Nous regrettons de ne pouvoir exposer ici en détail les travaux de Rosmini sur les différentes parties de la morale. Nous en indiquerons du moins le sujet et le but.

Après avoir établi l'essence de la moralité dans les *Principes de la science morale*, Rosmini passe en revue dans un autre ouvrage les systèmes moraux et en fait une histoire comparée et une étude critique, en se servant pour les classer et les juger du principe de la morale déjà découvert et exposé dans l'ouvrage précédent. Les systèmes s'y groupent en genres et en espèces, suivant le rapport qu'ils ont à ce principe, et ils s'échelonnent sur des degrés plus ou moins proches ou éloignés de la vérité morale, selon qu'ils contiennent plus ou moins exactement l'essence suprême qui en est la règle et le critérium. Deux grandes classes opposées séparent d'abord ceux qui affirment de ceux qui nient l'essence de la moralité, et, dans la classe de ceux qui l'affirment, deux genres principaux, subdivisés en un grand nombre d'espèces et de variétés, partagent les systèmes positifs en *subjectifs et objectifs*, suivant qu'ils placent le fondement de la moralité dans les opérations et les facultés de l'agent ou dans un principe à lui supérieur et plus ou moins uni ou identifié avec la vérité en soi ou l'être idéal. Ainsi l'histoire des idées morales de l'esprit humain, séparée des accidents chronologiques et géographiques, laisse entrevoir son rappport intime avec l'idée unique d'où dérivent les connaissances humaines, l'ordre intelligible sur lequel elle repose, et que l'erreur elle-même confirme par ses déviations. Ainsi, à la lumière de l'idée, l'organisme de la science sort d'une analyse approfondie de l'histoire et se rencontre avec la théorie.

Dans le *Traité de la conscience morale*, qu'on peut considérer aussi comme la suite du livre sur les principes de la science des mœurs, Rosmini étudie la faculté morale, après avoir analysé dans le précédent l'essence de la moralité. C'est une étude de l'agent moral, mais de cette partie seulement de son être qui est en rapport direct avec la loi, c'est-à-dire de l'intelligence en tant qu'elle conçoit, affirme ou nie la loi, qu'elle l'applique ou l'abandonne. C'est, en un mot, l'étude des conditions subjectives les plus essentielles de la moralité, où l'intelligence, sous le nom de conscience, oc-

cupe la première place, et où la sensibilité et la volonté ne sont considérées que d'une manière secondaire. Car Rosmini divise toute la science des mœurs en trois parties qu'il appelle *Nomologie*, ou science de la loi, *Anthropologie morale*, ou science de l'homme dans son rapport avec la moralité, *Logique morale*, ou application raisonnée de la loi aux actions humaines. C'est à cette dernière partie qu'appartient le Traité de la conscience morale, tandis que les deux autres sont renfermées dans d'autres ouvrages. Cette division répond aux principes les plus généraux de la doctrine rosminienne; d'abord l'idée, ensuite le sujet, l'agent, l'être réel qui la conçoit et en est éclairé, et enfin leur rapport; et comme l'idée fixe les branches et constitue l'ensemble des sciences morales, de même elle en détermine et organise toutes les parties. Le Traité de la conscience morale présente en effet les traits de cette même dialectique que nous avons indiquée ailleurs; la recherche de l'essence et la définition, les divisions et les classifications rigoureuses s'y montrent dans une matière qui semble ne devoir relever que de la seule observation, mais qui, par les habitudes du génie de l'auteur, apparaît comme le produit complexe de l'expérience et du raisonnement, des faits et des idées, du réel et de l'idéal. Rosmini s'y montre observateur, et observateur fin et délicat, souvent subtil comme un casuiste; et cependant, après avoir extrait l'idée du sein des phénomènes, il en parcourt les variétés et la perfection progressive avec l'ordre du dialecticien. Ainsi la conscience est d'abord divisée dans son ouvrage comme elle l'est généralement chez les théologiens, suivant la science ou l'ignorance qui en est l'attribut ordinaire et en forme le caractère général; puis la vérité et l'erreur, s'alliant avec les dispositions les plus différentes de la volonté et de la sensibilité, en varient la physionomie et en multiplient les nuances de manière à faire paraître les causes sommaires de toutes les maladies morales de l'humanité. Mais nous ne prétendons pas louer sans restriction ces distictions des espèces de la conscience, où l'on trouve un trop grand mélange de casuistique et de théologie, tandis qu'il nous semble pouvoir dire avec une pleine assurance que la dialectique la plus rationnelle apparaît dans la partie du même traité qui divise et ordonne les règles ou formules morales en un système de genres et d'espèces sous la loi suprême

d'une formule catégorique universelle, source et critérium de toutes les vérités pratiques. (Livre II, chap. III.)

La méthode de l'idéalisme ne se montre peut-être dans aucun ouvrage de Rosmini aussi clairement que dans la *Philosophie du droit*, quelles que soient d'ailleurs les réserves qu'on doive faire sur la valeur des théories spéciales qu'elle contient. Car, en laissant de côté toute considération de détail et en ne regardant que l'ensemble de ce vaste ouvrage, il est évident qu'il se déroule du principe unique de l'essence du droit, rattachée par le devoir et la loi morale à l'essence de le moralité, et, par elle, ramenée de degré en degré jusqu'à la source première de toute vérité pratique, et plus généralement encore de toute vérité. C'est l'essence du droit, ou l'idée du droit, qui fournit, suivant Rosmini, par les caractères qui lui sont inhérens, le critérium nécessaire pour déterminer les droits réels dans les différentes sphères de l'activité humaine; c'est en rapprochant cette idée de la réalité qu'on retrouve les titres d'une possession juridique, ou les titres du droit. Individuel ou social, naturel ou acquis, primitif ou dérivé, dans les limites de la vie individuelle ou dans le sein de la famille, de l'État et de l'Église, le droit se développe, se déduit et s'enchaîne aux yeux du philosophe sous la direction et à la lumière d'une seule idée et d'un même principe.

Voici, du reste, ce que Rosmini lui-même écrit sur la méthode à suivre dans la philosophie du droit. Nous rapportons ce passage parce qu'il nous semble d'un intérêt général pour la connaissance de son idéalisme : « Si nous classions toutes « les activités protégées par la loi morale, si nous les dispo- « sions dans l'ordre le plus parfait et le plus logique, de « sorte que les classes moindres fussent placées sous les plus « grandes et qu'au-dessus de toutes on vît la plus générale; « si, en accomplissant ce travail, notre entendement ne « commettait ni omission, ni erreur, il est clair que nous « aurions tracé comme dans un tableau admirable et divin « l'idéal de l'activité juridique. L'individu, la famille, l'État, « le genre humain, trouveraient dans notre description la « règle complète et infaillible pour vivre d'une manière « *juridiquement* parfaite. On aurait ainsi comme tracées « devant les yeux toutes les actions juridiques possibles; « il ne resterait qu'à faire passer dans la réalité ces actions,

« qui, comme des types idéaux, seraient présentées à la con
« templation des hommes. Cependant cet idéal du droit,
« dont les individus et les sociétés pourraient tirer la règle
« de leur vie et de leurs rapports, ne contiendrait pas encore
« entièrement la doctrine du droit. Car, comme, en tête de
« tous les droits, ou, en d'autres termes, en tête de toutes
« les actions juridiques possibles, il y a une activité pre-
« mière et générale dont toutes les autres dérivent, le philo-
« sophe aurait encore à remplir sa tâche la plus importante,
« celle de justifier cette première activité.

« Cette recherche est en dehors de l'idéal du droit, elle
« lui est même antérieure; elle en est la racine, car elle est
« l'analyse des éléments constitutifs du droit; elle est anté-
« rieure, dis-je, à l'idéal qui peut être réalisé dans les
« actions extérieures des individus, des nations et de l'hu-
« manité. C'est pourquoi la division admise par Hégel dans
« sa doctrine du droit me paraît trop étroite par un excès
« de régularité. En effet, il divise cette doctrine en trois
« parties, c'est-à-dire l'*idéal*, la *conception* et la *réalisation*
« *du droit*, et il entend que la seconde dérive de la pre-
« mière, et la troisième de la seconde. Mais la vérité est
« qu'il y a un principe antérieur à l'idéal même du droit, un
« principe du droit et de son autorité, qui en produit le sen-
« timent, et appartient tellement à l'intelligence et à l'esprit
« qu'il n'abandonne, pour ainsi dire, jamais ce siége pri-
« mitif et qu'il se manifeste tout au plus au dehors par des
« symboles, des représentations et des mots. Qu'on prenne
« donc pour accordé que les hommes et les nations manifes-
« tent et réalisent dans leur activité réciproque la concep-
« tion qu'ils ont de leurs propres droits; qu'il soit égale-
« ment accordé que cette conception subjective peut être
« regardée comme l'idéal du droit, on devra cependant tou-
« jours distinguer entre l'idéal ou le type des actions isolées
« et de leurs groupes et cette conception primitive qui ren-
« ferme dans sa simple et profonde virtualité tous les types
« possibles. »

Cette citation suffira peut-être à prouver que Rosmini est contraire à la méthode de l'école historique dans la doctrine du droit, comme il est opposé à celle des écoles empiriques, dans la philosophie de l'esprit humain; dans le droit comme dans la morale, le philosophe italien détermine l'idée par les

faits et éclaire les faits par l'idée. Ailleurs, les faits sont ou renfermés dans la conscience ou fournis par les sens ; ici, ils sont généralement contenus dans l'histoire. L'histoire est pour Rosmini la réalisation limitée du droit ou plutôt de sa conception. En remontant des actions des hommes et des peuples aux principes qui les déterminent, en examinant les théories qui accompagnent, aux diverses époques, le développement historique de l'humanité, on retrouve ou on découvre une grande partie de la vérité, de sorte que la réunion réfléchie de ses fragments épars dans la suite des temps en rétablit l'harmonie et l'unité, en confirme l'autorité et en augmente la force.

Telle est, selon Rosmini, l'idée générale de la philosophie du droit et la méthode qu'il faut suivre en la développant. Voyons maintenant quel est le principe de cette philosophie, ou l'essence du droit.

Rosmini fonde le droit sur le devoir, et il le définit « une « faculté d'agir conformément à notre volonté, protégée par « la loi morale qui en impose aux autres le respect. » Analysant ensuite lui-même cette définition, il y trouve les éléments suivants : 1° l'existence d'une *activité subjective* ; 2° la nécessité que cette activité soit *personnelle*, c'est-à-dire accomplie par une volonté raisonnable ; 3° la nécessité que cette activité soit *utile à l'agent* ; 4° la nécessité qu'elle soit *permise* ou conforme à la loi morale ; 5° un rapport de cette activité avec d'autres êtres raisonnables et le devoir pour eux de la respecter. Enfin, la *contrainte* lui paraît être un corollaire des deux premiers éléments. Le droit, étant une faculté d'agir, renferme en lui ou suppose une certaine force, qui peut résister si on l'empêche de s'exercer et qui peut le faire dans la mesure de son juste développement. (Philosophie du droit, Essence du droit, chap. II.)

Il est aisé de voir que cette énumération des éléments du droit pèche par excès ; car l'activité personnelle renferme nécessairement l'activité subjective, et c'est la personnalité seule, virtuelle ou actuelle, qui, en marquant son empreinte sur les différents éléments de la nature humaine, leur communique une valeur juridique.

Le troisième élément ne paraît pas moins superflu ; mais de plus il est faux, car, en exigeant que l'action juridique, ou le droit, soit utile à son auteur, on nous force à recon-



naître les autres pour juges de ce qui nous est utile ou nuisible, ce qui restreint arbitrairement notre liberté.

La quatrième condition posée par Rosmini à l'exercice du droit est aussi erronée et contient une confusion fâcheuse ; car en quel sens l'action comprise dans un droit doit-elle être permise ou licite? Es-ce parce qu'elle ne doit point violer la juste liberté des autres, ou parce qu'elle doit être conforme au devoir et à la morale individuelle ou religieuse?

Ce n'est évidemment pas selon la première signification que Rosmini l'entend, mais selon la seconde; car c'est pour le cinquième élément du droit qu'il réserve le rapport de l'agent avec les autres êtres raisonnables et le devoir qui leur incombe de respecter son activité, tandis que, par les explications qu'il consacre au quatrième, il nous fait clairement entendre qu'à son avis l'action juridique doit être morale en elle-même et indépendamment de son rapport à la liberté de nos semblables. Pour Rosmini, la moralité propre du droit, le caractère moral qui le constitue, ne se borne pas au rapport de notre activité avec celle des autres; lorsque ce rapport est moral, c'est-à-dire lorsqu'il n'offense personne, l'action qui en est un des termes n'est pas encore pour cela un droit; il faut de plus, selon lui, qu'elle soit morale intérieurement dans toutes ses relations. Cette fausse extension de l'élément moral dans le droit devait nécessairement jeter la perturbation dans cette partie de sa philosophie; et, en effet, malgré la beauté de certaines théories, et particulièrement de celles qui regardent les droits où la moralité intrinsèque de l'activité est dans un accord incontestable avec sa moralité extérieure, la philosophie du droit est peut-être la partie la plus faible et la moins soutenable du système de Rosmini. La fausseté de son principe se reconnaît principalement dans les attaques qu'il dirige contre Kant et dans les discussions inextricables où il s'embarrasse à propos des guerres de religion et de la liberté de conscience. Rosmini désapprouve l'emploi de la force pour la propagation des croyances, mais il l'approuve pour leur conservation, et il regarde la morale religieuse comme tellement unie à la constitution du droit que la liberté est effectivement sacrifiée à sa théorie. Il va même si loin dans cette voie, que ce n'est pas le droit des Églises et des reli-

gions qu'il consacre, mais celui de la seule Église et de la seule religion catholique.

Telle est, telle devait être la conséquence de la confusion qu'il a commise touchant la moralité du droit et la moralité religieuse et individuelle. Ayant compris dans le droit un élément moral qu'il ne contient pas, il a confondu la sphère des actions juridiques avec celle de la moralité proprement dite. Aussi a-t-il dû combattre les philosophes qui se sont le plus attachés à les distinguer, tels que Kant et Romagnosi. Sur ce point, non-seulement Rosmini ne dépasse pas Kant, mais il reste bien au-dessous de lui.

C'est sans doute de la même confusion, jointe aux préjugés d'un autre âge, que découlent les idées de Rosmini touchant la *supériorité* d'un homme sur un autre, au point de vue juridique, sur le droit *seigneurial* et le *servage*. Car, trop attaché aux traditions aristocratiques et au respect du passé, et dominé par la crainte de rien affirmer de contraire aux maximes de l'Église, à ses actes et à son histoire, il admet un honnête servage et s'efforce de fixer les obligations qui doivent, selon lui, régler les rapports des hommes dans cette injuste condition. Une personne peut, à son avis, aliéner sa liberté extérieure, et conférer ainsi à une autre un droit qui limite nécessairement l'indépendance de son être et de son développement. Le seigneur acquiert ainsi un véritable droit de propriété sur les personnes qui sont annexées à la terre comme d'autres objets.

Il est vrai que le philosophe italien fait ses réserves pour la vie morale et religieuse des serfs, et qu'il impose au maître des obligations sévères à leur égard; mais ces précautions perdent évidemment toute importance en comparaison de sa condescendance pour des abus aussi condamnables que la faculté d'aliéner sa propre liberté et celle de posséder des êtres raisonnables à peu près au même titre que des instruments et des choses.

Que deviennent, dans l'hypothèse de ces prétendus droits, la dignité humaine, si bien établie par Rosmini dans sa Morale, et comment peut-il concilier ces tristes souvenirs de l'ancien régime avec sa belle définition de la personne, dans laquelle il reconnaît le *droit subsistant*?

Nous n'éprouvons pas moins de répugnance à indiquer ses opinions sur la supériorité juridique qu'il attribue à un

homme sur un autre, dans le cas d'offense, et les titres au gouvernement social qu'il tire du servage.

Car, même dans l'état antérieur à la société, auquel Rosmini se reporte, nous ne voyons pas comment, en dehors du cas et de la durée de la légitime défense, un homme puisse s'arroger la faculté de mettre la main sur son semblable, et nous ne croyons pas que l'offense donne à l'offensé le droit de punir l'offensant.

Pour Rosmini toutes ces facultés appartiennent au contraire à l'offensé. Non-seulement il doit se défendre, mais il peut s'emparer de l'offensant, il peut le punir. Mais qui ne voit que le droit de punir accordé à l'individu est bien près de se transformer en un droit de vengeance? car que peut-il être autre chose, l'orsqu'il est exercé par l'offensé, lorsqu'il n'est pas confié comme un dépôt délicat et sacré au pouvoir social, soustrait aux passions individuelles, considéré d'un point de vue supérieur à l'intérêt et à l'égoïsme, et appliqué avec impartialité et justice?

Et si le servage et la domination seigneuriale sur les personnes ne sont point des droits, quel titre ces faits pourront-ils fournir à la souveraineté et à son juste établissement? Quoi qu'en dise Rosmini, nous ne saurions en voir aucun. Et qu'on ne croie pas que le philosophe italien n'admette le droit seigneurial et le servage que comme des fondements primitifs de souveraineté relatifs à d'autres temps et capables seulement d'expliquer les origines des sociétés et des monarchies modernes. Non, ce n'est pas là son opinion; car il s'occupe, il est vrai, de ces questions à propos de la naissance de la société civile, mais il les rattache aussi aux éléments qui la constituent; le droit seigneurial n'est pour lui qu'une annexe du droit des familles, une faculté qu'elles apportent avec elles dans l'établissement de la société dont elles consentent à faire partie. La famille préexistant, selon Rosmini, à la société civile, y apporte en la fondant des propriétés et des prétentions qui doivent être reconnues aussi bien qu'elle, et dont la modalité et la transformation doivent être réglées avec son consentement. De là des droits acquis qui doivent se concilier avec les droits nouveaux, des traditions qu'il faut accorder avec les institutions nouvelles. Cette nécessité a été, à ce qu'il croit, injustement méconnue par la Révolution française, et la critique à laquelle il soumet la

Déclaration des droits de l'homme (Droit social, livre IV) montre assez qu'il ne croit pas les droits seigneuriaux cessés avec la Révolution; on verra aussi plus loin cette opinion de Rosmini reparaître modifiée dans son projet de constitution conforme à la justice sociale; car il fonde l'électorat sur la quotité du cens et l'importance de la propriété.

Nous n'insistons pas davantage sur des doctrines trop spéciales et dont l'exposition a pris, bien malgré nous, l'allure trop exclusive de la critique : d'autant plus que, pour donner une idée convenable du volumineux ouvrage de Rosmini sur le droit, il faudrait placer à côté des théories erronées ou vieillies ses belles analyses sur le droit de propriété, sur les droits naturels ou innés, sur la société domestique et tant d'autres sujets importants; mais ne pouvant diviser notre attention entre tant de matières, nous ajouterons seulement un petit nombre de réflexions pour fixer le sens de la critique générale sous laquelle la Philosophie du droit de Rosmini nous semble tomber, et pour y apporter un tempérament que son auteur nous fournit lui-même. D'abord il manque à Rosmini un critérium exact pour discerner le droit du fait dans le développement historique de l'humanité; manquant de cette règle, il donne trop d'importance à la tradition, fait trop de concessions au passé et tombe parfois dans le défaut de prendre le fait pour le droit. En second lieu, il nous semble exagérer l'autonomie de la famille, qu'il considère d'abord comme isolée et indépendante de l'État, et ensuite comme cause volontaire de la société civile. La famille lui paraît même la seule société naturelle; la société civile est sans doute, à son avis, nécessaire au perfectionnement des facultés humaines; il admet que l'homme est fait pour elle, que la nature lui en a fourni les instincts et les aptitudes; mais, à ce qu'il croit, si la nature la prépare, elle ne la pose point; tandis que la famille est directement son ouvrage, l'État est l'effet artificiel de la volonté humaine dirigée par ses obligations et ses mobiles sensibles.

C'est sans doute cette opinion exagérée touchant l'autonomie naturelle de la famille qui conduit Rosmini à regarder comme également respectables des faits inhérens à la vie primitive de la société domestique aussi bien que les lois inaltérables de sa constitution. C'est ainsi qu'il arrive à justifier dans de certaines limites et à conserver, au nom de la

famille, des institutions et des rapports sociaux qui ont disparu des codes et des sociétés modernes; de sorte qu'on peut enfin lui adresser le reproche plus général de ne pas être parvenu à suivre, dans la Philosophie du droit, cette voie intermédiaire entre l'histoire et l'idée, qui était son rêve et qui devait répondre à toutes les exigences de la science. Le plan qu'il a conçu est élevé, mais l'exécution ne se soutient pas, et ses défaillances tiennent principalement aux préjugés du noble et du prêtre.

Il y a cependant chez Rosmini un vœu et une conviction qui tempèrent noblement ce qu'il y a de suranné dans ses idées juridiques et qui les font pencher du côté des vraies destinées de l'humanité. Le philosophe italien espère et croit sincèrement que la vérité, la justice et la religion, pénétrant dans les consciences et dans les mœurs, diminueront peu à peu les obstacles qui s'opposent aux légitimes aspirations des hommes et rapprocheront le droit positif de l'idéal du droit. Rosmini a foi dans cet idéal, dans la science et dans la discussion. Ce qu'il repousse avant tout, c'est la violence et le changement sans transition et sans accord préalable.

Mais hâtons-nous de résumer ses idées sur le droit social proprement dit, et principalement sur l'Etat, le gouvernement et son type idéal.

Il y a, pour Rosmini, trois sociétés principales entre lesquelles se partagent les actions et les devoirs des hommes, c'est-à-dire la famille, l'État et la société théocratique, ou l'humanité considérée dans son rapport avec Dieu. La famille est la société naturelle, l'État est la société artificielle ou volontaire, l'humanité considérée dans son rapport avec Dieu est la société surnaturelle ou théocratique. La première société est posée par la nature avec le concours de la volonté humaine, la seconde est posée par la volonté avec le concours de la nature, la troisième existe par elle-même; de sorte que les causes différentes de ces trois sociétés sont respectivement la nature, la volonté humaine et Dieu.

Chose étrange! dans cette partie de son système, Rosmini flotte tellement entre l'histoire et la théorie, le fait et le droit, l'autorité et la liberté, l'Église et la Révolution française, qu'il se présente à nous sous les aspecis les plus divers et parfois les plus inattendus! Tout à l'heure il était un auxiliaire de la Restauration; et maintenant, le voilà, ou

peu s'en faut, devenu un partisan de Rousseau. Car voici sa définition de la société civile : C'est l'union d'un certain nombre de pères de famille qui consentent que la *modalité* des droits par eux administrés soit réglée perpétuellement par un seul esprit et par une seule force sociale, pour la plus grande défense et le meilleur usage des mêmes droits.

On remarque que, d'après cette définition, la société civile ne fonde pas le droit ; le droit préexiste à sa réunion, de sorte que son essence échappe aux conventions sociales, tandis que sa modalité seule leur est soumise. Mais comment expliquer, avec une semblable définition, l'essence de l'État et sa connexion nécessaire avec le développement et la destination de l'homme ? Pour Rosmini, comme pour Rousseau, la société est un contrat et son existence dépend de la volonté humaine ; or, si l'existence de la société civile est l'œuvre de la volonté, les droits civils et politiques qui résulteront de la réglementation consentie des droits primitifs ne seront-ils pas un effet de la même cause ? Il est vrai que le philosophe italien reconnaît les pères de famille pour auteurs supposés de la convention qui établit la société, au lieu que le philosophe de Genève préfère l'hypothèse plus large que tous les hommes indistinctement y ont participé ; mais si la restriction admise par Rosmini soustrait l'existence de la famille à l'arbitraire du contrat, elle est, d'un autre côté, moins favorable à l'égalité. Ajoutons cependant que, suivant le philosophe italien, si la volonté est la cause efficiente de la société, la nature nous y prédispose par l'instinct et le sentiment, et que la raison nous en fait une obligation ; de sorte qu'en renonçant à la société, l'homme offenserait la nature et manquerait à son devoir. Rosmini est persuadé de la nécessité du concours de l'État au perfectionnement de l'individu autant que les plus ardents partisans de son institution naturelle, et nous reconnaissons volontiers que toutes ces réserves ne séparent pas médiocrement sa théorie de la fiction de Rousseau ; mais les deux philosophes n'en demeurent pas moins d'accord sur le point essentiel de la cause efficiente de la société civile.

Rosmini, qui professe beaucoup d'admiration pour Haller, s'écarte ici profondément de lui ; car l'auteur de la *Restauration de la science politique*, traitant la question de l'origine

de l'État, déclare qu'il est impossible de découvrir l'époque de son institution et regarde son existence comme inséparable de l'homme tel qu'il nous est connu par l'histoire (Introduction, chap. I.) Cet auteur est même tellement attaché à la méthode historique, que sa définition est empruntée des rapports extérieurs de moyens à fin et d'indépendance, qui font de toute société politique un tout accompli et parfait en lui-même (*ibidem*, chap. XVII), et il se tient si éloigné du point de vue rationnel et idéal, généralement suivi par Rosmini, que l'indépendance, caractère nécessaire de l'État, est pour lui la plus heureuse des chances, *summa fortuna*, au lieu d'être, comme pour le philosophe italien, un produit juridique de la volonté des chefs de famille.

Telles sont, suivant Rosmini, la nature et l'origine de la société civile. Écoutons maintenant ses explications touchant les membres qui la composent, sur les droits qui sont la matière de ses règlements et sur les caractères qui la distinguent de toute autre :

« La société civile est une union des pères, non parce que « les femmes et les enfants n'en font point partie, mais « parce qu'ils y sont représentés par les pères, qui résu« ment en eux-mêmes les droits de tous leurs sujets ; tous « les membres de la famille sujets aux pères doivent être « appelés *citoyens relatifs* et non *citoyens absolus* : c'est-à« dire que ce sont des citoyens considérés par rapport aux « autres membres de la société et non par rapport aux « pères auxquels ils sont sujets. Ils deviennent ensuite « citoyens absolus en sortant juridiquement de la famille « paternelle, parce qu'eux-mêmes acquièrent alors la « condition de pères et se représentent eux-mêmes dans la « cité. » (Droit social, livre IV.)

Tels sont les membres de la société civile ; son objet immédiat, ou la matière de ses décisions, n'est pas le droit, mais la modalité du droit. Rosmini entend désigner par cette expression la partie variable et accidentelle du droit, tout ce qui est indifférent pour celui qui en est le sujet, mais a cependant une certaine importance pour les hommes réunis en société. Le philosophe italien nous dit aussi que la modalité du droit embrasse toute limitation destinée à l'assurer et à le protéger, limitation convenue d'ailleurs avec les intéressés. Car il pousse si loin son respect pour l'indépendance

du droit personnel et pour l'autonomie de la famille et de l'Église, que, suivant lui, ces deux sociétés doivent toujours juger en dernier ressort de la convenance ou de l'injustice des règlements de l'État qui les touchent.

Grâce à ces distinctions, on peut fixer sûrement les caractères de la société civile et tracer autour de sa sphère d'action la ligne qui doit la séparer avec précision de celle des autres sociétés. Ainsi, la société civile sera *universelle*, c'est à-dire que ses règlements pourront embrasser toute la matière du droit, à condition cependant de n'en pas toucher l'essence; la famille et l'Église seront dans l'État, mais en ce sens seulement que l'État règle, d'accord avec elles, la modalité de leurs droits. De même, cette distinction permet de reconnaître à la société civile l'attribut de société *suprême;* car, en restreignant cette suprématie à la modalité des droits, on la sépare de tout pouvoir tyrannique, on en fait au contraire la garantie de la justice.

La société civile est *perpétuelle*, parce qu'elle a ce caractère dans l'intention des membres qui la composent, dans ses lois et dans ses institutions ; néanmoins chacun de ses membres conserve le droit d'en sortir, lorsque ses comptes sont pour ainsi dire réglés avec elle et que ses intérêts et son bon plaisir l'appellent ailleurs.

Son quatrième caractère est qu'elle suppose *une force prépondérante*, capable de vaincre les obstacles qui pourraient s'opposer à la réglementation juridique issue de ses décrets. C'est là une conséquence nécessaire de son institution et une condition essentielle de l'accomplissement de sa mission.

Cinquièmement, comme elle doit défendre tous les droits, il en résulte que son bien est le *bien commun*. Il faut cependant avoir soin de distinguer ce bien du *bien public*, car leur confusion aurait pour conséquence celle de la politique et du droit, de la justice et de l'utilité, source inépuisable d'erreurs et d'abus, d'où sortit, dans tous les temps, la tyrannie des sociétés et des gouvernements, sous les noms de raison d'État, de droit des majorités et de salut de l'État.

En outre, et par cela même qu'elle tend au bien de ses membres, la société civile doit s'efforcer de le distribuer entre eux de manière à assurer à chacun la même *quote-part d'utilité*, but qu'il ne faut pas confondre avec l'égalité absolue

des profits. Car on ne peut, sans injustice, attribuer les mêmes bénéfices à des associés qui, ayant placé dans la société des mises différentes, doivent, par conséquent, supporter des charges proportionnelles à la protection qu'ils en reçoivent, et obtenir un profit correspondant à leurs sacrifices. L'État doit donc tendre à l'*égalité de la quote-part d'utilité* entre ses membres, ou, ce qui revient au même, à la distribution proportionnelle du bien commun.

Sixièmement, la société ne peut se proposer le bien des associés et assurer la réglementation de la modalité des droits sans relier entre elles les sociétés qu'elle renferme dans son sein et sans exercer son empire par des moyens extérieurs ; ce qui revient à dire quelle est une *société extérieure*.

Septièmement, son pouvoir n'est dirigé ni vers le gain, ni vers la domination, mais il estessentiellement *bienfaisant*.

Huitièmement, c'est une *société poliquote*.

Ces trois caractères sont des corollaires des précédents. Car l'extériorité des fonctions et des attributions de la société civile résulte de sa mission régulatrice et de ses rapports avec les associés ; la nature bienfaisante de son pouvoir est fixée par le bien commun, son but essentiel ; enfin, la diversité des mises est inséparable d'une société qui résulte de familles dont les biens préexistants diffèrent et qu'il s'agit de protéger et non de limiter arbitrairement. Mais, pour être poliquote, la société civile n'est pas pour cela incompatible avec l'égalité, car les citoyens sont tous égaux devant la loi.

Telle est, pour Rosmini, la société civile dans son essence et dans ses attributs essentiels. Voyons maintenant comment il en fait sortir le gouvernement et de quelle manière il le constitue.

La société civile n'étant qu'une réunion des chefs de famille, il en résulte que l'autorité sociale, ou le pouvoir, réside essentiellement en eux : ils ne le possèdent cependant pas dans la même mesure, mais inégalement et et à proportion de leur mise, de sorte que leur vote pèse plus ou moins en conformité de leurs droits, de leurs contributions et des avantages qu'ils retirent de la société, trois choses entre lesquelles il faut garder une constante égalité de rapport.

Le sujet primitif de la *souveraineté* étant ainsi trouvé, il reste à se demander quelle en sera l'application et par qui elle sera exercée? Or, les pères peuvent gouverner par eux-mêmes, ou par leurs *procureurs* ou *représentants*. Ils exercent donc directement ou indirectement le pouvoir *législatif* et le pouvoir *exécutif*; mais, dans l'un et l'autre cas, il ne faut pas oublier que les droits primitifs des associés sont intangibles et sont l'objet des *obligations politiques*, tandis que la *modalité* seule constitue la matière des droits politiques correspondants.

Le gouvernement est-il donc, suivant Rosmini, exclusivement aristocratique et patriarcal, et le penseur de Roveredo a-t-il uniquement suivi dans cette question les préférences traditionnelles de ses ancêtres et le souvenir glorieux de la constitution vénitienne? Il n'y a aucun doute que le gouvernement est pour lui, comme la souveraineté, essentiellement aristocratique; mais voici comment il entend que l'*élément monarchique* s'y mêle et le modifie. Les pères peuvent céder une partie de leur autorité, et cette cession ou aliénation sanctionnée dans l'intérêt commun introduit dans l'association le pouvoir d'un souverain. Rosmini insiste beaucoup sur les conditions dans lesquelles apparaît ce nouveau pouvoir, afin qu'on ne se méprenne pas sur ses idées et qu'on entende bien qu'il ne se déduit pas de l'essence de la société civile, mais d'un contrat postérieur.

Nous avons vu quelles sont les attributions et les formes principales du gouvernement. Rosmini admet en somme l'aristocratie et la monarchie aristocratique; cependant son aristocratie est très-large, puisqu'elle embrasse tous les chefs de famille et équivaut à une véritable république, sans être cependant une démocratie.

Nous ne le suivrons pas dans les détails de sa *construction régulière du gouvernement* ou description de l'*idéal du gouvernement*. Nous nous contenterons d'indiquer les conditions qu'il exige pour la perfection de la société civile. La première, c'est que le bonheur public en soit le but essentiel, et que la justice et la concorde des citoyens en soient les premiers moyens. La seconde, c'est qu'on applique à la construction régulière de la société civile un certain nombre de règles destinées à produire l'équilibre entre les biens qui existent au sein de la société et qui s'attirent naturellement;

car ces biens, lorsqu'ils ne sont pas en équilibre, deviennent des forces perturbatrices sous l'influence des passions qu'ils déchaînent. Ces biens sont à ses yeux les suivants : population, richesse, pouvoir politique, force matérielle ou militaire, science et vertu. Les équilibres qu'il exige doivent avoir lieu entre la population et la richesse, pour éviter les conflits sociaux entre les pauvres et les riches et les désordres qui s'ensuivent; entre la richesse et le pouvoir politique, afin qu'ils se soutiennent au lieu de se nuire réciproquement, ainsi qu'il arriverait si le pouvoir politique, séparé de la richesse devenait avide, et si la richesse séparée de la puissance devenait ambitieuse; entre le pouvoir politique et la force matérielle ou militaire, car autrement la seconde de ces forces s'imposerait à la première; entre le pouvoir et la science, car si les classes éclairées ne participent pas à l'autorité civile d'une manière proportionnelle à leur savoir, elles feront au gouvernement une opposition d'autant plus dangereuse qu'elles ont la science pour elles et qu'elles préparent la révolution par les idées; entre la science et la vertu, car autrement que feront des hommes instruits et puissants, si ce n'est abuser de leur pouvoir, corrompre les citoyens et exercer la tyrannie?

La moralité et la vertu, mieux que toutes les autres conditions, peuvent donc enfin assurer avec la justice le développement régulier de la société politique et son bonheur. (Philosophie du droit, Droit social, livre IV, section II, troisième partie.)

Telles sont les idées de Rosmini sur l'idéal du gouvernement civil et sur sa perfection. Pour achever la tâche de faire connaître sa Philosophie du droit, nous devons enfin exposer sa pensée sur les rapports de l'humanité et de l'État avec l'Église. C'est ce que nous allons faire dans le chapitre suivant.

CHAPITRE VIII

SOMMAIRE. — Suite de la Philosophie du droit. — La société théocratique et l'Eglise, son rapport à l'humanité, à son organisation et à son perfectionnement moral. — Rosmini déduit les droits de l'Eglise, tantôt de ses priviléges divins et de sa mission surnaturelle, tantôt des règles du droit commun. — Rapports de l'Eglise et de l'Etat. — Analyse des écrits de Rosmini intitulés : *les Cinq Plaies de la Sainte Eglise*, et *la Constitution suivant la Justice sociale*. — Moyens proposés pour rapprocher le clergé du peuple, rendre les Églises à la fois nationales, indépendantes du pouvoir civil, et unies au corps de la société catholique. — Election des évêques. — Rétablissement des saints canons qui la concernent et des coutumes de l'Eglise primitive. — Propriétés et indépendance du clergé.

Il y a, selon Rosmini, trois sociétés fondamentales, qu'il qualifie avec les noms de *naturelle*, *artificielle* et *théocratique*. Nous nous sommes déjà occupés des deux premières ; voyons ce qu'il pense de la troisième et de son rapport aux deux autres.

La société théocratique n'est autre chose que la société des hommes avec Dieu, considéré comme leur Seigneur et Père. Elle existe par elle-même, à cause du rapport qui unit l'homme à Dieu ; elle est surnaturelle, parce que son fondement et son origine sont supérieurs et antérieurs à la nature, et aussi parce que son développement se rattache à un ordre différent de celui des lois naturelles. De même ce n'est ni dans la nature ni dans l'histoire qu'il faut chercher les titres primitifs de son gouvernement suprême, mais dans le

rapport initial de l'humanité à son principe, dans le droit absolu de Dieu et dans ses décrets éternels.

La société théocratique s'identifie donc avec l'humanité et l'Église; car l'Église est au genre humain dans un rapport d'identité initiale et de perfection finale. Le genre humain, considéré dans sa condition naturelle, est l'Église en germe, c'est-à-dire, une réunion d'êtres intelligents que l'état de nature retient encore dans l'imperfection, et qui, un jour, par la révélation et la grâce, se perfectionneront en entrant dans la société chrétienne.

L'Église est donc universelle, par les décrets de Dieu sur la destination des hommes, par sa mission et son autorité envers eux; de sorte que, grâce à elle et indépendamment des gouvernements nationaux, les sociétés humaines tendent et peuvent arriver à une organisation et à une unité qui seront en même temps l'organisation et l'unité de l'Église parfaite. Car cette société une, sainte et catholique, qui a le Verbe pour chef suprême et pour législateur, qui dans son corps mystique embrasse tous les chrétiens et qui, dans son aspiration surnaturelle, appelle à elle tout le genre humain, ne peut remplir sa mission sans embrasser par une double existence, visible et invisible, extérieure et intérieure, le double élément de notre être, c'est-à-dire l'âme et le corps. Elle est donc ou elle aspire justement à être la plus vaste des sociétés; sa hiérarchie et son chef unique assurent son organisation et son unité sensible; les nations sans nombre, auxquelles ses membres appartiennent, étendent son action sur toute la terre.

En lisant la partie de la Philosophie du droit où Rosmini a traité ce sujet, on se persuade que personne ne désire plus que lui dilater la société chrétienne jusqu'aux dernières limites du monde habité, et qu'aucun philosophe catholique n'est plus persuadé du droit de l'Église à cet agrandissement; de sorte qu'en le voyant ensuite fixer avec tant de soin les bornes respectives de l'Église et de l'État dans la sphère des sociétés nationales, on a peine à comprendre comment cette distinction peut se maintenir au sein de l'organisation universelle de l'Église, telle qu'il la rêve et la veut, et l'on est porté à croire qu'il ne renonce pour elle au pouvoir civil qu'afin de mieux lui assurer l'empire du genre humain. Et qu'on ne pense pas que cet empire

se réduise à celui des idées et à une simple influence morale ; car il s'agit d'un véritable gouvernement, de droits positifs et de devoirs correspondants, accompagnés de leur sanction et de la pénalité qui en dérive.

Il est vrai que Rosmini distingue le fidèle de l'homme au sein de l'humanité, ainsi qu'il distingue le croyant du citoyen au sein de l'État, et que cette distinction est de la plus haute importance, parce qu'elle sépare entièrement la juridiction ecclésiastique de la juridiction civile dans les matières de la foi et à l'égard des devoirs religieux, et conduit à la même séparation entre les moyens relatifs à l'une et à l'autre ; ces devoirs regardant la conservation et le perfectionnement de la moralité et de nos rapports avec Dieu, leur sanction doit être aussi purement morale et religieuse. Mais les droits et les devoirs de l'Église, considérée comme société spirituelle et morale, ne sont pas les seuls qui lui appartiennent ; son existence et sa législation ont, il est vrai, pour but le gouvernement de l'âme du fidèle, par ses institutions intérieures, telles que l'enseignement ecclésiastique, la célébration du sacrifice divin et l'administration des sacrements ; mais l'exercice de sa mission dépendant de son existence extérieure, elle a, comme société visible et temporelle, des droits naturels et acquis de la plus haute importance.

Parmi les droits naturels que Rosmini attribue à l'Église catholique, nous devons remarquer les droits d'exister, d'être reconnue et de travailler à sa propagation. Elle possède aussi les droits de liberté et de propriété comme toutes les sociétés légitimes, et même plus qu'elles, car elle est de toutes la plus parfaite. L'Église catholique est l'école de la vérité et de la vertu : qui aurait donc le droit de limiter son expansion ? Ce serait limiter du même coup l'extension du perfectionnement et de la perfectibilité sur la terre. Il y a plus, l'Église étant la société du genre humain élevée au degré de la plus haute perfection, il s'ensuit que tout homme a non-seulement le droit, mais le devoir d'en faire partie dès qu'il la connaît. L'Église a donc le plus large droit possible au prosélytisme ; ce droit lui vient de sa mission envers les hommes, de la vérité absolue qu'elle possède et qu'elle doit communiquer, de Dieu même qui l'a établie et de son droit souverain, qui s'étend sur tous les hommes et sur toutes les nations. Quant à sa propriété, il n'y a ni homme, ni société

mortelle, qui soient autorisés à la limiter, du moment que son origine repose sur des titres admis et constatés.

Rosmini confie la garde et la sanction de tous ces droits à la société elle-même; et comme, dans sa manière de voir, cette société, c'est le genre humain, il en résulte que suivant son langage et ses idées, les droits et les devoirs de l'une et de l'autre s'identifient, et que, dans le cours de sa théorie, le droit de l'Église affecte les allures et les prétentions du droit commun, et réciproquement. Mais il y a là une équivoque qui se dissipe aisément, si l'on considère que tantôt il se contente de présenter l'Église comme une société humaine, fondée juridiquement sur la volonté de ses membres, et que tantôt, et plus souvent, il la donne pour ce qu'elle est réellement, suivant le catholicisme, c'est-à-dire pour une société privilégiée et divine, ce qui la place dans une sphère infiniment supérieure au droit commun. De là, une doctrine qui se propose d'être à la fois humanitaire et théocratique, d'organiser le genre humain par l'Église et d'obtenir l'unité de l'un par l'universalité de l'autre.

Cette organisation doit avoir le même caractère que celui d'une famille ou société domestique surnaturelle. Rien ne lui manque pour achever sa constitution. Elle a un chef ou père commun des fidèles qui exerce le suprême pouvoir et ne relève que de Dieu; ses membres sont les croyants qui s'étendent ou s'étendront par toute la terre; sa vaste hiérarchie embrasse un immense réseau de sociétés subordonnées et diverses pour l'étendue et l'importance, depuis la paroisse et le village jusqu'aux plus puissants empires; les biens matériels qu'elle renferme, administrés par les autorités ecclésiastiques et par les membres de ce grand corps qu'on appelle le clergé catholique, composent une richesse immense dont la destination multiple et variée se rapporte cependant en dernier lieu à un même but, c'est-à-dire au bien commun de l'Église universelle. Voilà la vaste ordonnance à laquelle Rosmini soumettait l'humanité de l'avenir dans son imagination guidée à la fois par le sentiment religieux, la puissance de l'idéal et l'intérêt ecclésiastique. Elle ne diffère des desseins de Grégoire VII et de saint Thomas que par plus de modération et par cette condamnation de l'emploi de la force en matière spirituelle, qui sépare les mœurs de notre temps de celles d'un autre âge.

Au reste, commenous l'indiquions tout à l'heure, Rosmini n'est jamais parvenu à bien distinguer le droit commun, fondé sur la liberté et la raison naturelle, du droit de l'Église, qu'il regarde comme supérieur à toute autorité humaine et d'origine divine. Le conflit des droits de la raison et de l'humanité avec les exigences de son catholicisme est ici si fortement prononcé, qu'il ne craint pas d'affirmer que lorsqu'un homme est entré dans l'Église, il n'a plus le droit d'en sortir, que son engagement est éternel et inviolable et que l'Église garde sur lui toute son autorité, lors même qu'il en sort effectivement. (Art. 2, chap. II, section III, partie Ire, livre III, de la Philosophie du droit.) Nous nous dispensons d'indiquer les conséquences qui dérivent de ces prémisses, le lecteur les tirera bien lui-même en se souvenant seulement de certains faits qui ne sont pas loin de nous, comme par exemple l'enlèvement de l'enfant ***Mortara***, entré et retenu dans l'Église au nom d'un prétendu droit auquel on donne pour base le caractère imprimé sur tout chrétien, par le sacrement du baptême.

Cette partie de la Philosophie de Rosmini n'est pas la seule, du reste, qui manifeste un antagonisme inconciliable entre les éléments dont elle se compose. M. Ferrari, dans son *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (page 198), avait déjà indiqué ce grave défaut sur d'autres points, en regrettant qu'un esprit si élevé et si favorable, par ses principes métaphysiques, à l'esprit moderne, se soit fourvoyé, relativement à la philosophie de l'histoire, dans le labyrinthe d'un mysticisme rétrograde. M. Ferrari a suivi les effets de cette tendance de Rosmini dans les livres que le philosophe de Roveredo a consacrés à l'étude *de la destinée des sociétés humaines* et *des causes qui font prospérer et déchoir les nations*. On vient de voir quelle place cette tendance occupe dans sa *Philosophie du droit*, et on la verra grandir encore si l'on consulte les parties relatives aux guerres de religion et à l'esclavage, sur lesquelles nous avons à peine arrêté l'attention du lecteur. Rosmini condamne ces abus monstrueux, mais avec quels circuits, quels ménagements et quelles réserves! On s'aperçoit à l'embarras de sa casuistique historique et juridique que le prêtre et le philosophe luttent l'un contre l'autre, et dans cette vaste composition, où se trouvent tant d'idées nouvelles et tant

d'erreurs vieillies, tant d'aspirations vers l'avenir et tant de scrupules sur l'abandon du passé, on voit comme deux esprits et presque deux âges qui sont aux prises.

Le jugement qu'on en porterait serait même trop défavorable à Rosmini, si à cette publication de 1842 on n'ajoutait comme contre-poids les *Cinq plaies de l'Église* et la *Constitution suivant la justice sociale*, opuscules imprimés en 1848, destinés, sans doute, à assurer à l'Église l'indépendance la plus complète, avec les droits les plus larges à la propriété mobilière et territoriale, mais dirigés aussi vers le but d'un accord sincère entre la société religieuse et la société civile sur le terrain de la justice et de la liberté. Les *Cinq plaies de l'Eglise* ont même une portée plus haute relativement à la destinée du catholicisme et à son influence morale. Car elles ont pour objet d'y introduire des réformes importantes, d'augmenter le spiritualisme du culte, de le rendre plus rationnel et plus bienfaisant.

Rosmini déplore le défaut de communication spirituelle entre le clergé et le peuple par l'emploi d'une langue morte dans les prières, l'ignorance du bas clergé, le manque de rapports et d'union entre les évêques, l'abandon de leur nomination au pouvoir laïque et la dépendance des biens ecclésiastiques vis-à-vis de lui. Il aperçoit dans ces imperfections autant de causes de maladie et de corruption pour le corps entier de l'Église, et, en employant le langage des mystiques, il les appelle du nom de *plaies* par allusion à celles du corps de Jesus-Christ. Tout est important et hardi dans ce petit livre, tout y respire un sentiment pur et élevé. Rosmini lui-même disait qu'il l'avait écrit pour le besoin d'épancher son âme (*sfogo dell' anima*), et il n'aurait sû, en effet, nous la montrer sous un aspect plus sympathique.

Il est surtout remarquable par un amour vif et sincère pour l'esprit et la constitution de l'Église primitive. C'est l'idéal religieux retrouvé dans le passé et ramené dans le présent avec les changements nécessités par la diversité des circonstances. Rosmini veut rappeler la vie dans l'Église en réformant le haut et le bas clergé, en rendant l'un et l'autre plus actifs, plus instruits, plus vertueux, en les rapprochant du peuple pour le perfectionnement de leur ministère, par le choix et l'amélioration des rites et des cérémonies.

Actuellement le peuple est séparé du clergé par le langage des prières qu'il n'entend pas. Or, il faut qu'il y ait une certaine communauté de pensées et de sentiments et même d'action entre le clergé et le peuple, si l'on veut que le but du culte soit atteint, si l'on veut que, suivant le précepte du fondateur, Dieu soit adoré en esprit et en vérité. Il faudra donc employer dans les prières la langue vulgaire.

Aujourd'hui la science et la vertu sont insuffisantes dans le clergé, et, en outre, elles ne sont pas unies entre elles aussi souvent, aussi complétement que dans les temps primitifs. Ce double défaut a sa racine dans la mauvaise éducation des clercs. Les maîtres, les méthodes, les livres, l'enseignement sont imparfaits. On a trop de confiance dans les livres modernes et l'on oublie trop ceux qui sont la source même du christianisme, c'est-à-dire les deux Testaments. La maison de l'évêque devrait être, comme autrefois, l'école des clercs et la résidence du pasteur. C'est à lui personnellement que devrait être confiée la haute direction de l'éducation ecclésiastique ; il en résulterait que l'évêque devrait être savant ou s'efforcer de le devenir, que la littérature ecclésiastique refleurirait, et avec elle aussi probablement la vertu sacerdotale. Car, cette alliance des hautes fonctions pédagogiques et littéraires avec l'exercice de leur charge religieuse détournerait les pasteurs des ambitions temporelles et les élèverait d'autant dans l'ordre moral et spirituel.

Autrefois l'unité de l'Église reposait sur l'uniformité des sentiments et des idées, mais les synodes provinciaux et les conciles étaient fréquents ; les évêques y discutaient souvent les intérêts de la communauté, et, la hiérarchie étant à la fois plus serrée et mieux appropriée au bien des fidèles, la liberté et l'autorité se mêlaient et s'harmonisaient de manière à attirer sur l'Église le respect et l'amour, et à conformer son gouvernement à la charité et à la justice.

Rosmini conclut de ces réflexions la nécessité de faire revivre des habitudes dont l'effet était excellent ; mais le changement le plus grave à la fois et le plus libéral qu'il veut introduire dans la constitution de l'Église est celui qu'il expose et développe dans le quatrième chapitre de son livre, où il s'agit de la nomination des évêques. L'illustre abbé propose de restituer leur élection au peuple et au clergé, et,

pour démontrer l'importance de cette réforme et le bien qu'on en peut attendre, il interroge l'histoire et invoque son témoignage, sur les rapports qui existent entre la corruption du haut clergé et sa dépendance des puissances de la terre; car cette dépendance est, selon lui, la principale source des passions temporelles qui remplacent peu à peu dans l'âme du prêtre les vertus ecclésiastiques. Un clergé féodal, vassal ou salarié est, à ses yeux, un grand malheur pour la religion; et la liberté, cette condition essentielle de la moralité, est aussi nécessaire pour rendre au pouvoir religieux son véritable esprit et son élan vers le bien de l'humanité.

Pour résumer en peu de mots le sens de ce livre célèbre, disons que Rosmini s'y propose d'indiquer les moyens les plus essentiels pour faire de l'Église un puissant instrument de moralité et de progrès; que pour cela il croit indispensable de la séparer autant que possible du pouvoir laïque et de la société politique; de réduire même ses chefs au rôle évangélique de médiateurs entre les gouvernements et les peuples, et qu'il ne demande pour elle la possession intangible et l'administration séparée de ses biens que pour assurer son indépendance et sa mission spirituelle.

Mais pourquoi Rosmini, si sincère dans son désir de délivrer les évêques du soin des choses terrestres et des suites déplorables de l'ambition politique, fait-il une exception en faveur du Saint-Siége et de ses États? Il y a là évidemment une concession d'autant plus contradictoire et fâcheuse qu'elle remplace la simplicité évangélique par le faste mondain au sommet de la hiérarchie et altère l'ordre ecclésiastique dans son principe.

Nous verrons tout à l'heure que d'autres représentants de l'école idéaliste italienne ont corrigé les idées de Rosmini sur ce point important; mais avant d'opérer un rapprochement entre leurs opinions et celles de leur célèbre prédecesseur, achevons d'exposer les doctrines sociales de Rosmini, en extrayant de son opuscule intitulé : *la Constitution suivant la justice sociale* les passages les plus essentiels qui se rapportent à la question des rapports de l'Église et de l'État.

Dans ce petit livre, imprimé à Florence en 1848, Rosmini reproche, entre autres choses, aux constitutions modernes, de ne point garantir suffisamment et dans toute

sa plénitude la liberté des citoyens, d'abandonner la religion à la merci des intérêts politiques et de dépouiller l'Église de son indépendance (chap. II). Pour remédier à ces inconvénients, il se propose de tracer un plan de constitution qui, s'inspirant uniquement aux principes de la justice, donne pleine satisfaction aux droits dérivant de la liberté et de la propriété, double base de tout l'ordre social. En conséquence il écrit en tête de son statut les articles suivants : Les droits qui dérivent de la nature et de la raison appartiennent à tous les hommes et sont inviolables (art. 2).— Est garantie à l'Église catholique sa liberté d'action ; sa communication directe avec le Saint-Siége en matières ecclésiastiques ne peut être empêchée ; les conciles sont de droit ; l'élection des évêques sera confiée au clergé et au peuple, suivant l'ancienne discipline, sauf l'approbation du Souverain Pontife (chap. IV). — Tous les citoyens peuvent former entre eux des associations ; cependant les sociétés secrètes sont exclues, et sur l'arrêt d'un tribunal qui déclare une société immorale ou irréligieuse, ou contraire au présent statut, ou qui constate, après un procès régulier, l'abus qu'en ont fait ses membres pour une fin immorale ou irréligieuse, ou pour violer les lois de l'État, elle est dissoute (art. 35). — La presse est libre, une loi en réprime les abus; l'Eglise conserve le droit de la soumettre à une censure qui ne sera sanctionnée par aucune peine de la part de l'Etat (art. 36).— L'Église et toutes les administrations, sociétés ou personnes collectives qui payent une contribution directe à l'État, concourent aux élections en proportion de leurs revenus (art. 54).

Tels sont les principaux articles insérés par Rosmini dans son projet de constitution relativement aux rapports de l'Église et de l'État. Voici maintenant de quels commentaires il les fait suivre. Il ne veut pas d'abord qu'on parle de religion d'État, quoique la religion soit nécessaire à l'État. Les constitutions adoptées jusqu'ici en Italie, dit-il, déclarent que la religion catholique est la religion de l'État; cette expression est erronée.

Tenons-lui compte de cette franchise; il est vrai qu'il ne parle pas ainsi au nom de la liberté des cultes qu'il ne nomme pas, mais dans l'intérêt de l'Église, pour sa liberté et sa dignité; mais, au surplus, la vérité est toujours bonne

quel que soit l'aspect sous lequel on l'envisage. Et, du reste, pour ce qui regarde la liberté de conscience, il s'en déclare partisan dans la Philosophie du droit (partie Ire, livre Ier), et ici même, dans ce projet de constitution, elle est comprise évidemment dans l'article qui rend inviolables les droits de la nature et de la raison. Laissons de côté ses observations sur le droit de se réunir librement qu'il faut selon lui accorder aux évêques, et dont il fait dépendre, on ne voit trop pourquoi (page 30), la plénitude de la liberté populaire, tandis qu'évidemment c'est plutôt de la liberté du clergé et de l'Église qu'il s'agit. Il nous paraît plus important de rapporter quelques passages relatifs à l'élection des évêques. « L'article 3 restitue, dit-il, l'élection des évêques au clergé et au peuple, sur quoi il faudra s'entendre avec le siége apostolique.

« La restitution de cette liberté à l'Église est d'une importance suprême ; c'est la restauration d'un droit du peuple aussi bien que du clergé. Ce mode d'élection, cofirmé par d'innombrables dispositions des conciles, est de droit divin...

« Les grands évêques qui ont le plus illustré l'Église dans ses beaux jours furent toujours élus par le clergé et le peuple.

« L'expérience des siècles démontre au contraire quelle est la valeur des nominations faites par les souverains et les gouvernements ; le pouvoir laïque a ses protégés et il les élève aux chaires des apôtres ; s'ils ne sont pas lâches, ils sont toujours médiocres. Ils auront une conduite régulière, je le veux ; mais où sont les exemples de leur sainteté ? Ils auront de l'instruction, de la doctrine même, mais où sont les Pères de l'Église éclairant le monde par leurs écrits ?... Ils seront d'honnêtes gens ; mais où est la fermeté des Ambroise des Athanase, des Basile ? Ils seront prudents et affables, mais où est le dédain des choses et des honneurs de la terre, la résistance héroïque aux séductions du pouvoir ? Les grands hommes sont toujours craints par les despotes ; or, on ne veut ni de grands esprits, ni de grands saints, ni des savants, ni des écrivains de premier ordre ; on ne veut point d'âmes généreuses et sublimes. On commence par empêcher que de pareils hommes ne s'élèvent au milieu de la nation ; se montrent-ils en dépit de tous les obstacles, ils sont aussitôt mis

de côté et méprisés. La seule union du clergé et du peuple est donc capable de rendre à l'Église la grandeur de l'épiscopat.

« Le pasteur est l'homme du peuple ; le despotisme envoie pour gouverner l'Église des étrangers qui n'ont rien de commun avec le troupeau, pas même la langue. Il veut diviser et point unir ; il veut introduire la discorde entre le clergé et le peuple que le Christ a voulu rendre impossible. L'Italie rendue à la vie nationale doit faire tout le contraire.

« Tous les canons accordent au peuple le droit de refuser le pasteur qu'on veut lui imposer, lorsqu'il n'a pas sa confiance. Tous ces canons sont éludés ou violés par les gouverneurs qui se réservent la nomination des évêques.

« Les canons de l'Église accordent au peuple le *Veto* ; ils attribuent aux évêques provinciaux et au clergé diocésain la proposition du nouveau prélat, tandis qu'au Souverain Pontife est toujours réservé le droit de confirmation. Il y a ici une harmonie parfaite, tous prennent part à une élection qui intéresse tout le monde. » (Page 32 du même opuscule.)

Rosmini termine son chaleureux commentaire en disant que les évêques sortis du clergé et du peuple peuvent seuls être regardés comme vraiment nationaux et capables de donner à l'un et à l'autre une éducation nationale. Attachés à tous deux, jouissant de leur estime et de leur confiance, ils sont pour eux un gage d'union et ne peuvent être redoutés que des gouvernements étrangers et despotiques. (*Ibidem*, de la page 30 à 32.)

Ces idées de Rosmini peuvent être regardées comme le point de départ et le centre de toutes celles qui ont été émises depuis en Italie sur le même sujet. Deux choses y manquent cependant pour constituer un programme complet de la restauration spirituelle du catholicisme et pour le mettre complétement en harmonie avec le droit commun, c'est-à-dire une déclaration explicite que les cultes compatibles avec la moralité doivent être libres, et l'abandon sans réserve du pouvoir temporel comme contraire au droit commun, ainsi qu'à la constitution primitive et à la perfection idéale de l'Église. Sans ces additions, la liberté demandée par Rosmini risque bien de n'être autre chose que la puissance exclusive de l'Église catholique. Mais ces additions sont des conséquences de l'idéalisme italien qui ont été tirées par

Tommaseo, disciple de Rosmini, dans son livre intitulé : *Rome et le Monde* (Capolago, Typographie helvétique, 1852, livre écrit en français), par M. Mamiani dans ses écrits sur *Le Nouveau Droit européen* et sur *La Renaissance du catholicisme* ; par Gioberti, dans son ouvrage posthume, intitulé : *De la Réforme catholique de l'Eglise*; par M. Bertini, dans un écrit qui a pour titre : *La Question Religieuse* (Turin, 1861).

Au reste, si les idées du prêtre de Roveredo sur la réforme de l'Église ne sont pas parfaites; si les libéraux ne peuvent partager toute sa confiance dans les avantages qu'il attend des biens matériels du clergé et d'une indépendance ecclésiastique fondée sur le droit illimité de propriété; s'il exagère la part du pouvoir civil dans les maux que l'Église a soufferts et les vices qui l'ont souillée, il est un trait de son idéal religieux qui mitige et efface presque par sa lumière les ombres qui en obscurcissent certains points, et ce trait, c'est la moralité. Il est incontestable que Rosmini a voulu ranimer l'esprit étouffé sous la lettre ; ramener dans le culte les forces vives du sentiment et de la pensée ; rapprocher le haut clergé du bas clergé et du peuple ; rendre à l'Épiscopat l'intelligence de sa mission et lui assurer les moyens de l'accomplir par la vertu et la science. Qui voudra repousser de semblables vœux ? Qui pourra refuser son admiration à une âme qui a su s'élever ainsi au-dessus des préjugés et des passions de sa classe, et exprimer des opinions si dangereuses pour son repos avec la franchise et l'énergie des saints Pères ? J'avoue que de semblables vertus me touchent et m'émeuvent et que je ne puis me défendre d'unir leur souvenir aux destinées du christianisme et à l'avenir de l'humanité.

CHAPITRE IX

SOMMAIRE. — Réflexions sur le système de Rosmini. — L'idée de la philosophie et la méthode. — La liberté philosophique et la question de l'origine du langage. — Rapports de la philosophie avec la religion, le sens commun et les traditions. — Bornes de la liberté de la pensée chez Rosmini. — Influence du dogmatisme religieux sur ses vues touchant le rapport de l'idéal et du réel. — Ecole de Rosmini; Tommaseo, Manzoni, le marquis Gustave de Cavour; l'université de Turin; Bonghi, Berti, Minghetti.

Nous ne pouvons quitter le vaste système que nous venons d'exposer sans en fixer le caractère par quelques réflexions sur la méthode que Rosmini a suivie en le fondant.

Nous laisserons de côté les observations relatives à ses parties pour deux raisons : d'abord parce que nous croyons avoir indiqué les principales qu'on peut faire sur chacune d'elles, ensuite parce que les travaux des philosophes qu'il nous reste à faire connaître renferment la critique, la modification ou le développement des plus importantes doctrines de Rosmini, de sorte que l'histoire elle-même se chargera d'une bonne partie de notre tâche.

Ce que nous désirons faire, c'est un examen rapide de la manière dont s'est opérée la recherche première de cette synthèse considérable, une étude des procédés qui y ont été

appliqués. Nous n'entendons pas par conséquent nous demander ici quelle méthode Rosmini a suivie dans la construction de sa théorie de la connaissance, dans la Psychologie ou dans la Théosophie, ou dans la Morale, mais à quelles règles il a obéi dans la détermination de cette idée première, qui est à la fois la base et le couronnement de son système, nous voulons dire dans cette définition de l'Être, à la fois un et triple qui domine toute son œuvre. Car nous trouvons sa distinction de l'idéalité, de la réalité et de la moralité déjà arrêtée dans le Nouvel Essai, et nous savons même qu'il l'avait conçue de très-bonne heure et bien avant d'entreprendre la composition de cet ouvrage célèbre. Il s'agit donc de savoir comment Rosmini entend la construction du système philosophique, et plus particulièrement de quelle manière il a procédé à la construction du sien. Car jusqu'à présent nous avons, en le prenant lui-même pour guide, exposé la marche régulière de sa pensée déjà organisée et parfaitement sûre de ses développements et de ses résultats; mais nous n'avons pas suffisamment pénétré dans ce travail intérieur qui a précédé et accompagné l'organisation de sa philosophie, et qui est d'une si haute importance pour la méthode.

Pour accomplir cette tâche, il nous faudra recourir aux écrits dans lesquels Rosmini lui-même a déposé sa pensée et ses aveux sur ce sujet (1); mais nous devons avant tout rappeler les fins qu'il s'est proposées et les moyens qu'il a choisis pour les atteindre. Les fins sont quatre, c'est-à-dire réfutation des erreurs, et surtout du sensualisme et du scepticisme, coordination des vérités acquises en une synthèse nouvelle, affermissement des bases de la certitude et de la science, harmonie entre la philosophie et la théologie. Les moyens sont quatre aussi : liberté philosophique, application de l'observation, de la réflexion et du raisonnement aux matières de la philosophie, développement des idées contenues dans le sens commun et dans les traditions religieuses, conciliation des opinions contraires.

(1) Voyez *l'Introduction à la philosophie*, l'opuscule *sur les Etudes philosophiques*, *la Logique*, *le Système philosophique*, l'opuscule *sur les Caractères de la philosophie* et le troisième volume du *Nouvel essai* (5e édition).

Quel usage Rosmini a-t-il fait de ces moyens, comment a-t-il atteint ces fins? Dans quels rapports sont-ils les uns avec les autres ; s'aident-ils, ou s'embarrassent-ils ! Parviennent-ils à s'organiser en un tout logique et harmonieux, et jusqu'à quel point Rosmini a-t-il réussi à réaliser dans sa synthèse l'unité et la totalité de la science humaine ? Pour répondre à ces questions, nous ne croyons pas avoir besoin de nous appuyer sur un système plus parfait que celui que nous avons exposé, suivant une règle générale avancée par certains critiques ; il nous semble que la logique peut suffire, pourvu qu'on l'emploie à comparer le travail qu'il s'agit de juger avec l'idéal philosophique que son auteur s'est proposé de réaliser, et cet idéal lui-même avec l'idée de la philosophie qui, depuis les anciens sages de l'Inde et de la Grèce, accompagne de sa lumière les efforts et les révolutions de l'esprit humain.

De cette manière, sans imposer au système qui nous occupe un critérium trop particulier et la loi presque toujours insuffisante d'un autre système, nous considérerons sa forme et son organisation plutôt que le détail de son contenu et de son développement, et nous nous demanderons jusqu'à quel point ses idées fondamentales sont bien liées entre elles et avec le but auquel elles se rapportent.

Parmi les fins que Rosmini s'est proposées, nous ne considérerons ici, ni la réfutation des erreurs, ni l'affermissement des bases de la certitude et de la science. Ce sont des points sur lesquels nous avons déjà suffisamment exprimé notre avis. Nous nous occuperons au contraire particulièrement de la synthèse des vérités acquises et de l'harmonie de la philosophie avec la théologie la liberté philosophique dont Rosmini entend faire usage pour cette double fin sera aussi l'objet de nos courtes réflexions.

Nous ferons d'abord remarquer que la question de la liberté philosophique et celle qui embrasse les rapports de la philosophie avec la théologie, ne sont, au fond, qu'une seule et même question, et comme sa solution précède, au point de vue de la méthode, toutes les autres, il est évidemment nécessaire de la résoudre avant de décider de quelle manière doit être construite la synthèse des vérités acquises, ou, ce qui est la même chose, le système philosophique. Cet ordre s'impose également à l'auteur du système et à celui qui en

entreprend la critique. Aussi croyons-nous avoir le droit de le suivre.

Si nous demandons à Rosmini quel est le point de départ du mouvement de l'esprit dans la construction du système, voici ce qu'il nous répond : Il faut, dit-il, distinguer entre le point de départ de la philosophie et celui du philosophe. La philosophie ne peut que suivre l'ordre absolu de la vérité ; c'est donc de l'idée qu'elle doit partir, c'est elle qu'elle doit poser pour fonder d'abord la théorie de la connaissance et de la certitude et l'appliquer ensuite à l'univers ; mais ce n'est pas ainsi que débute l'esprit qui commence à philosopher. Celui-ci part nécessairement de l'état dans lequel il se trouve, remonte par la réflexion les degrés de son développement antérieur, se place volontairement dans une condition d'*ignorance méthodique*, puis enfin cherche en tâtonnant et trouve *l'idée*, point lumineux dont les rayons réguliers doivent former la science. (Idéologie, vol. III, p. 303 et 307.)

C'est donc la réflexion qui éveille l'esprit philosophique et l'ignorance méthodique en prépare l'évolution. Mais cette ignorance n'est pas le doute universel ; les explications philosophiques y sont seules mises en question, tandis que les connaissances communes et populaires y sont conservées.

Il est nécessaire de savoir au juste quelle extension il faut donner, selon Rosmini, à ces matériaux primitifs de la connaissance philosophique, dans quel rapport ils sont avec le sens commun, le langage, la tradition et la révélation religieuse ; car il est facile de s'apercevoir que de la détermination de ce rapport dépend le sens et l'esprit de la méthode philosophique, non moins que l'indépendance du philosophe. Or voici les réponses de Rosmini : Tout le savoir populaire spontané et traditionnel des hommes doit être conservé, car il est le produit d'un rapport immédiat avec la vérité et les sources de la vérité ; la réflexion populaire ou scientifique peut l'altérer par le mélange de la volonté et de l'erreur, mais on peut toujours le réduire à sa pureté ; et la philosophie elle-même n'est que le travail qui analyse, ordonne et démontre les vérités contenues dans ce savoir primitif. (Idéologie, vol. III, page 307.)

En outre, cet ensemble de connaissances est déposé dans le langage. La science des nations est contenue dans les

mots et il faut avoir soin d'en conserver la signification précise ; car la réflexion philosophique suppose le sens des mots, fruit de la réflexion populaire, et la réflexion populaire ne peut les avoir choisis et déterminés qu'à la suite d'un rapport immédiat avec la réalité et la vérité. De là l'importance de la tradition et des critériums extérieurs de la certitude, comme l'autorité et le témoignage, toujours précédés cependant du critérium intérieur de l'idée.

Le langage, instrument de nos rapports sociaux et des connaissances que la tradition nous transmet, sert aussi pour nous communiquer la révélation religieuse. Mais lui-même n'est-il pas une révélation ? Avant d'être employé à nous procurer les idées relatives à notre existence et à notre destinée, comment s'est-il produit ? Est-ce l'homme qui en est l'inventeur ? Et comment le serait-il, si pour trouver les mots il lui fallait auparavant des idées, et si pour fixer les idées il fallait à sa réflexion le secours des signes ? La réflexion humaine ne peut, selon Rosmini, pas plus que toute autre faculté intellectuelle, entrer en exercice sans y être provoquée par une cause spéciale et extérieure. Pour rapporter l'institution du langage à l'invention humaine, il faut donc d'abord, suivant lui, trouver les causes qui ont excité et fixé la réflexion sur les rapports possibles des signes aux choses ; ce premier pas étant fait, il n'est plus difficile d'achever d'expliquer l'origine du langage par le concours de la volonté. Or, il est facile d'indiquer les causes qui ont porté la réflexion à trouver les signes des objets réels ; ces causes sont les sensations produites par ces objets et leurs phénomènes individuels. Mais il n'est pas aussi aisé de voir comment l'esprit a été provoqué à réfléchir sur l'abstrait, à l'isoler du concret et à le marquer, ainsi dégagé, par un signe convenable. Le mobile de la réflexion n'est pas ici dans les choses phénoménales ; il ne peut donc être que dans un signe indépendant de leur réalité, c'est-à-dire dans un mot. Le mot est donc nécessaire pour réfléchir sur l'abstrait au lieu d'être le résultat de cette réflexion. Mais alors qui fournira ce mot, qui donnera aux hommes primitifs les signes des idées générales, qui leur nommera la figure, le corps, l'esprit, l'être ? Rosmini admet la révélation extérieure avec la tradition, mais il lui semble que l'enseignement traditionnel serait incompréhensible sans les idées, car, pour recevoir cet en-

seignement, il faut le comprendre, et pour le comprendre, il faut déjà avoir les idées qu'il devrait nous donner, et qui à leur tour supposent les mots. Il faut donc, selon le philosophe italien, ou se résoudre à tourner dans un cercle, ou en sortir par le biais que voici : il y a une révélation de cette partie du langage qui se compose des mots abstraits ; cette révélation est parallèle à l'idée et l'accompagne dans ses déterminations. Les idées essentielles au genre humain furent primitivement incorporées à un certain nombre de mots dont la production remonte à Dieu et à son esprit, comme l'idée, manifestation de sa lumière et de sa sagesse. Ainsi le langage aurait deux origines, l'une divine et l'autre humaine ; l'une remontant par l'abstrait au concours de Dieu et de l'idée, l'autre dérivant, par le concret, de la perception des choses sensibles ; l'une dépendant de la nature, et l'autre du principe de la nature ; la première naturelle, et la seconde surnaturelle.

Cette explication que nous tirons de la Théodicée (Livre I, chap. XXI) s'accorde-t-elle avec la manière dont Rosmini parle du même sujet dans le nouvel Essai (Section V, partie II, chap. IV, art. III), et dans la Psychologie (n° 1456-1473)? Dans le dernier de ces ouvrages, tout en rejetant, comme dans les précédents, l'hypothèse que la partie du langage qui se rapporte aux idées ait pu être trouvée avant la formation de ces idées, et que ces idées aient pu se produire, à leur tour, sans signes correspondants, il admet néanmoins que les hommes ont pu faire les deux choses à la fois, c'est-à-dire trouver en même temps les signes et les idées. Ce qui s'accorde aussi avec le passage de la Théodicée où il a soin de nous avertir qu'il ne faut pas se représenter Dieu enseignant le langage à l'homme comme un maître de grammaire à son élève, mais comme un père à son enfant, c'est-à-dire manifestant en même temps les mots et les choses.

Nous ne voulons pas rendre l'opinion de Rosmini sur l'origine du langage plus précise et plus profonde qu'elle n'est en effet. Il pourra sembler à plus d'un que la position qu'il prend dans cette question demeure incertaine et équivoque; mais nous ne croyons pas manquer d'exactitude en disant qu'il restreint la nécessité préalable du langage pour l'exercice de la pensée à l'idée abstraite, qu'il ne l'exige nullement pour l'universel et pour le concret, que la partie du

langage relative à l'abstrait est la seule qu'il regarde comme révélée, qu'il l'admet pour en faire le mobile supérieur de l'activité de la pensée dont le développement s'étend entre l'universel et le concret, et qu'enfin cette révélation est pour lui la production simultanée des mots et des idées essentielles de l'esprit humain par un acte qui ne vient précisément ni de la nature extérieure, ni de notre réalité subjective, mais du principe suprême et unique de l'idée et des choses sensibles.

Rosmini ne repousse donc pas le langage naturel, ni l'action de l'esprit humain dans l'institution du langage, mais il y voit, comme dans l'organisation de la connaissance, l'intervention du divin. Cette explication est si élevée et si éloignée des représentations grossières d'une orthodoxie vulgaire, qu'elle est bien près d'avoir un caractère purement rationnel, et qu'en tout cas, elle n'exerce aucune fâcheuse influence sur son système.

Mais indépendamment de sa nature et de son origine, le langage présente d'autres aspects à celui qui le considère comme un instrument des recherches philosophiques. Car il est lié à la tradition et au sens commun, dépositaires des idées directes et primitives de l'esprit humain. Or il faut, selon Rosmini, retrouver et méditer ces idées avec les vérités religieuses qui les accompagnent, et pour les saisir sous leur forme la plus parfaite, il faut les chercher dans la société catholique, qui est la plus cultivée, et la plus parfaite de toutes. D'ailleurs le philosophe qui cherche la vérité au sein de la société catholique est enveloppé par l'atmosphère intellectuelle de cette société, vit de ses dogmes et de ses croyances, et regarde sa foi comme un *critérium négatif* de la vérité philosophique, de sorte qu'il admet ce qui est compatible et rejette ce qui est incompatible avec elle. (*De la manière de conduire les études philosophiques* et *Logique*, édition de Turin, p. 398.)

Rosmini suppose donc que l'esprit philosophique doit porter dans ses recherches les croyances préalables ou du moins les dispositions religieuses du catholique ; pour lui le catholique c'est l'homme arrivé au plus haut degré actuel de civilisation et de perfectionnement, celui qui possède le plus vaste dépôt de connaissances traditionnelles, celui enfin dont la société est destinée à embrasser un jour le genre

humain. A son point de vue, la catholicité et l'humanité doivent s'unir et se fondre; c'est pourquoi ce n'est pas en dehors mais du sein même du catholicisme qu'il faut, à son avis, faire jaillir la plus haute lumière philosophique. Car là est l'humanité, la civilisation et l'idée; là il faut en retrouver les principes et en reconstituer la science.

Nous regretterions qu'on prêtât à ces idées une couleur trop tranchée et une direction trop exclusive; car nous avons affaire à un esprit élevé et à une âme philosophique autant que religieuse; efforçons-nous de marquer les bornes de son indépendance, mais ne la méconnaissons pas. Rosmini a regardé la société catholique comme l'expression de l'humanité, l'essence du catholicisme comme le fond des croyances du sens commun et des traditions universelles. De là la règle qu'il s'est imposée de ne point contredire la théologie par son système, de là la réunion du sens commun et des traditions catholiques dans un critérium négatif commun de la vérité.

Évidemment on peut concevoir une manière plus libre et plus légitime de fixer le point de départ de la recherche philosophique; car au lieu de considérer le sens commun dans la société catholique, on peut l'étudier dans la société chrétienne, et au lieu de l'étudier chez les chrétiens, on peut le consulter chez tous les peuples indifféremment, et l'interroger non-seulement dans les institutions religieuses, mais dans tous les produits et sous toutes les formes de la civilisation, dans l'État comme dans la religion, dans l'art comme dans la science.

Sans doute, Rosmini a raison de placer en tête de la recherche philosophique l'observation du sens commun, mais il a tort de la borner à la société catholique; car quoique son catholicisme se rapproche, par son idéalité et ses réformes, d'un christianisme large et élevé, il est évident d'abord que toute l'humanité n'est pas chrétienne, et ensuite que les faits humains que le philosophe doit embrasser pour avoir une connaissance complète du sens commun ne peuvent être restreints de cette manière.

L'esprit philosophique est universel par ses aspirations comme par sa méthode, et il est clair que plus son point de départ sera large et lumineux, plus aussi il sera sûr d'atteindre son but. Ce n'est donc pas l'amour d'une forme par-

ticulière de la vérité, mais l'amour de la vérité universelle que le philosophe doit apporter dans ses travaux; ce ne sont pas les dispositions morales d'une des races qui se partagent le globe, ni encore moins celles qui appartiennent en propre à une nation où à une église que l'esprit philosophique doit se proposer exclusivement de réaliser dans la science, mais toutes les aptitudes qui sont les plus conformes à la recherche et à la connaissance du vrai. Car la philosophie n'est ni sémitique, ni indo-germanique, ni nationale, ni catholique, mais humaine et intellectuelle. Son siége est l'intelligence et son instrument est la pensée; la religion et la société, comme la race et la nation, sont ses objets et non ses limites, sa matière et non sa règle.



Un autre point sur lequel nous devons reconnaître une borne qui nous semble arbitraire dans l'élaboration du système ou dans la manière dont Rosmini propose de le construire, c'est cette maxime : que la philosophie ne fait qu'analyser, démontrer et ordonner ce qui est contenu dans le sens commun. Il est évident pour nous qu'il y a ici un oubli ou une confusion fâcheuse. Car nous demandons ce qu'on fait de la science proprement dite ou de la science positive, qui n'est pas la philosophie et à laquelle cependant la philosophie tient si étroitement qu'elle n'en est jusqu'à un certain point que la synthèse, et que sans les progrès de l'une, ceux de l'autre ne seraient pas possibles. Loin de nous l'idée de séparer le sens commun des sciences et de la philosophie, de méconnaître leur marche coordonnée et leur influence réciproque, mais qui peut aussi nier l'indépendance de leurs sphères respectives? Et qui ne sait combien le sens commun, envisagé même sous la forme de l'instruction générale des nations, est lent dans ses transformations et ses progrès, et combien il reste toujours au-dessous de la haute culture scientifique, de la pensée du savant, et du mouvement de la science? Où en serait la philosophie moderne dans la science de la nature, si elle ne devait faire autre chose que développer et ordonner les idées du sens commun? Il y a plus, c'est que les notions qui sont plus directement de son ressort, c'est-à-dire les notions morales et religieuses, sont aujourd'hui étudiées dans leur développement par l'histoire devenue une science, de sorte que l'esprit philosophique est partout reporté de la sphère du sens commun à celle des



sciences pour connaître les faits dont il doit partir dans la construction du système.

Rosmini s'est donc appliqué à la recherche philosophique avec des dispositions religieuses et morales qui ne paraissent pas avoir eu un contre-poids suffisant dans la science de la nature. Aussi a-t-il séparé la *réalité* de l'*idéalité* dans le monde et ne les a-t-il réunies que dans l'esprit de l'homme et dans l'absolu. C'est là un des plus grands défauts de son système. La nature ne contient point à ses yeux l'intelligible, elle n'a pas en elle-même une partie de la vérité, quoiqu'elle soit animée et sentante; l'idée ne la pénètre pas, et n'en jaillit pas. Elle est unie au double principe qui fait sa valeur et détermine sa signification, c'est-à-dire à l'esprit de Dieu et à l'esprit de l'homme, mais elle leur emprunte une dignité et une beauté tout étrangères. Comment Rosmini a-t-il pu oublier à ce point l'importance des rapports, des lois et de l'ordre, comment le nombre et la mesure partout répandus ne lui ont-ils pas manifesté la fausseté de cette division inacceptable? Comment n'a t-il pas vu qu'en tirant du sensible la matière de la connaissance, on replace implicitement dans le réel l'intelligible qu'on en a d'abord séparé ? Il faut évidemment reconnaître ici une influence du préjugé religieux sur l'esprit du philosophe et il faut le reconnaître dès le début de ses recherches, c'est-à-dire dans cette intuition ou cette hypothèse de la trinité de l'être qui a été le premier germe de son système.

Préoccupé d'éviter le panthéïsme, persuadé qu'on y tombe en plaçant l'idéal dans le monde aussi bien qu'en l'identifiant avec le réel, Rosmini les a séparés d'abord et joints ensuite par une synthèse qui loin d'apaiser les querelles des écoles philosophiques sur ce grand sujet, en a suscité de nouvelles.

Cependant, s'il n'a pas résolu définitivement ce grand problème, il a, comme ses rivaux d'Allemagne, contribué à le faire connaître sous de nouveaux aspects et préparé la solution par ses recherches profondes, par ses vues neuves et ses hypothèses ingénieuses. La science de la nature est, sans doute, la partie la plus faible de son œuvre, et le rapport de l'idéal au réel ne pouvait demeurer dans la philosophie italienne tel qu'il l'avait posé. Mais il ne faut pas oublier cependant qu'il a fait de l'idée la condition du réel,

et du réel la trace de l'idée, et cela dans la création comme dans la connaissance, et que mieux qu'aucun autre peut-être, il a montré ce qu'il y a dans le dernier fond de la réalité finie d'irréductible à l'idéal.

Ces points nous paraissent acquis à la science et se posent comme des jalons entre lesquels doit s'achever le travail des chercheurs capables de remplir l'intervalle, sans identifier entièrement la réalité avec l'idée et sans tomber dans le système de l'identité absolue. La philosophie de Rosmini a évité cet écueil ; elle n'est ni un idéalisme absolu, ni un pur réalisme, mais un idéalisme tempéré ; ou, si l'on veut, une synthèse du réalisme et de l'idéalisme. Quel que soit le degré de sa vérité, il est évident que son auteur a marqué le vrai but et fait d'admirables efforts pour l'atteindre. Disons aussi avec assurance que Rosmini a surpassé par la force, l'étendue et la régularité de ses spéculations, tous les philosophes de sa nation qui l'ont précédé.

Observons enfin, quelles que soient les bornes et les entraves que nous avons dû reconnaître dans sa manière de concevoir et de pratiquer l'esprit philosophique, qu'il a retrouvé et démontré le principe idéaliste de la connaissance avec méthode et rigueur, que toutes les parties de son œuvre, sauf les rares exceptions que nous avons indiquées, sont scientifiques et rationnelles. Dans l'Idéologie, dans la Psychologie, l'Anthropologie, la Morale et les plus belles parties de la Théodicée et de la philosophie du Droit, Rosmini n'est ni un prêtre, ni un catholique, ni un Italien, mais un penseur de tous les temps et de tous les pays, un successeur de Platon, de Descartes, de Leibnitz et de Kant.

Le mouvement qu'il a imprimé aux esprits est considérable. On en mesurera l'importance en étudiant les idées et les doctrines de Gioberti et de Mamiani sur lesquels il a exercé son influence, et en le considérant au sein de son école.

Nous avons, en racontant la vie de Rosmini, caractérisé son école par ses traits les plus remarquables. Nous passerons maintenant en revue les écrivains qui l'ont le plus illustrée.

Le premier en date est Tommaseo, ancien condisciple de Rosmini à l'université de Padoue. Il a exposé la doctrine de son ami sur la connaissance dans un excellent résumé

publié à Turin en 1838 (1) ; il l'a ensuite appliquée aux questions d'art et de littérature dans ses *Dictionnaires d'Esthétique et des Synonymes*; il l'a interprétée et présentée sous les aspects les plus variés et les plus pratiques dans ses *Etudes philosophiques* (2e volumes in 8°. Venise 1840). Ce livre rempli de pensées élevées sur la psychologie, la morale et la métaphysique, et écrit dans ce style brillant qui a fait de l'auteur du *Duc d'Athènes* et de *Foi et Beauté* (Fede e Belleza) un des écrivains les plus chers à l'Italie, est empreint dans toutes ses parties d'un idéalisme qui accuse un changement profond dans la littérature italienne.

Ce changement n'est pas précisément la tendance chrétienne et platonicienne qui jusqu'à certain point est antérieure à Rosmini, mais la conscience réflechie de cette direction et son application variée et soutenue à l'esprit littéraire. L'écrit de Manzoni intitulé : *de l'Invention*, en est aussi une preuve. Ce dialogue, remarquable par la simplicité et l'aisance du style, autant que par la force du raisonnement, a pour objet de montrer que l'artiste n'invente pas à proprement parler, mais découvre dans la raison les types qu'il réalise et façonne selon la nature de son art. La doctrine de Rosmini sur la connaissance y est prise pour guide, citée, développée ou défendue selon l'occurrence ; ses rapports avec la morale et la politique y sont signalés à côté de ses applications esthétiques ; son ampleur et son unité y sont éclaircies par des exemples et des réflexions qui témoignent à la fois de la vigueur dialectique du grand romancier et de l'influence exercée par l'idéalisme rosminien sur lui.

Une chose digne de remarque, c'est que Manzoni, après avoir écrit dans un sens fort étroit, à ce qu'il nous semble, un livre sur la morale catholique, a reçu du prêtre de Roveredo une impulsion philosophique qui a agrandi son horizon et porté beaucoup plus haut sa pensée. Il a écrit encore depuis sur la morale, mais sur la morale universelle, sur celle qui distingue le devoir de l'utile et qui est imprimée dans l'âme naturellement chrétienne et évangélique.

Nous devons aussi observer l'opinion de ces deux disciples de Rosmini sur le caractère rationnel du système de

(1) Il est intitulé : *Esposizione del sistema filosofico del Nuovo Saggio sull'origine delle idee di Antonio Rosmini Serbati* (126 pages in-8°).

leur maître. Tommaseo interprète dans ce sens la partie de ce système qui se rapporte à l'origine du langage et qui paraît d'abord empreinte de préjugés théologiques ; il exclut le miracle de cette origine (page 93 de son résumé) et entend l'opinion de Rosmini de la manière la plus conforme aux lois de la nature et de la raison. Manzoni de son côté, dans le dialogue susmentionné, invite les adversaires de la philosophie nouvelle à signaler les questions qu'elle résout par l'autorité théologique, et à prouver que sa marche n'est pas au moins aussi scientifique et positive que celle des systèmes les plus célèbres.

Avec moins de talent et d'élévation, mais non moins d'exactitude et de devouement, le marquis Gustave de Cavour, frère de l'homme d'État dont l'Italie pleure encore la mort prématurée, a été un des propagateurs les plus actifs de la philosophie rosminienne qu'il a résumée dans des ***Fragments philosophiques***, écrits en français et publiés à Turin (chez Fontana) en 1841.

Nous avons déjà indiqué et nous aurons occasion de rappeler le rôle joué par l'Université de Turin dans l'enseignement et la propagation des doctrines rosminiennes. Mais c'est ici le lieu d'observer que les traditions idéalistes n'avaient jamais été interrompues tout à fait dans cet établissement. En effet, le cardinal Gerdil, sectateur illustre de Malebranche, y avait enseigné la philosophie et la théologie morale dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, et au commencement du siècle présent, un philologue remarquable, le comte Thomas Valperga de Caluso, y professait une philosophie dont le trait caractéristique était la distinction entre l'idéal et le réel. Ce savant homme avait une étendue de connaissances presque encyclopédique ; son instruction embrassait non-seulement les langues orientales et la philosophie, mais les mathématiques et l'astronomie. Ses ***Principes de philosophie pour les initiés aux mathématiques***, écrits en français, furent imprimés à Turin en 1811, traduits et publiés en italien par M. Corte en 1840, avec des notes de Rosmini. Dans ces notes, le restaurateur de l'idéalisme italien y rend justice à la pénétration du comte Caluso (1) et reconnaît les rapports qui rattachent ce livre

(1) Voyez surtout la note 11.

élémentaire à son propre système. Et en effet, si les termes dont se sert Caluso pour exprimer la division fondamentale de l'être font penser à Gioberti plutôt qu'à Rosmini, le sens précis de cette division ne permet pas d'hésiter à regarder la doctrine du savant Turinais comme un des anneaux qui joignent Rosmini à Gerdil et à Malebranche.

Au reste, celui qui voudrait suivre l'enseignement de la philosophie rosminienne dans les écoles supérieures et secondaires devrait connaître les manuels de Pestalozza et de Corte, les livres de M. Peyretti et de M. Rayneri, professeurs à la faculté philosophique de Turin (1), et de M. Paganini, professeur à celle de Pise (2); mais il n'y trouverait peut-être rien qui ressemble à un développement important, ou à une application originale, si ce n'est la partie de la logique de M. Peyretti dans laquelle arrivent pour la première fois peut-être dans le monde intellectuel, avec une infinité d'autres distinctions, les syllogismoïdes et les enthymémoïdes.

Il n'en est pas de même des ouvrages de trois esprits d'un tout autre ordre qui se rattachent aussi au mouvement produit par Rosmini. Nous voulons parler des écrits de M. Bonghi, de M. Berti et de M. Minghetti. Intelligence souple, étendue et pénétrante, M. Bonghi aborde avec succès tous les travaux, mais il doit certainement à la philosophie cette dialectique qui élève souvent sa critique aux aspects les plus simples et les plus importants des questions compliquées, et qui le rend redoutable aux jours de lutte, comme journaliste et comme penseur, dans la presse, dans la chaire et au parlement.

Bonghi a vécu et travaillé, plusieurs années, avec Rosmini qui a apprécié et utilisé pour lui-même le talent et les connaissances du jeune helléniste napolitain. La faculté qui distinguait peut-être le plus cette intelligence capable de tout comprendre, avant qu'elle se fût vouée au journalisme (1), était celle du philologue. La traduction de la

(1) *Elementi di filosofia ad uso delle scuole secondarie, per G. B. Peyretti*, Turin, 1857. — *Principii di Metodica di Antonio Rayneri*. Ibidem.

(2) *Sulle più riposte armonie della filosofia naturale colla filosofia soprannaturale, considerazioni di P. Paganini*, Pise, 1861.
Dello Spazio, saggio cosmologico di P. Paganini, Pise, 1862.

(1) Roggero Bonghi a fondé à Turin la *Stampa*, et il est aujourd'hui

Métaphysique d'Aristote (ouvrage encore inachevé) et d'un certain nombre de dialogues de Platon, ainsi que les introductions et les commentaires qui y sont joints, montrent tout ce que la philosophie a perdu en perdant M. Bonghi, et ce que la presse a gagné en l'acquérant. Un précis de Logique rédigé sous forme de catéchisme, un dialogue philosophique nommé *Strésienne*, du nom de ce petit pays du lac Majeur, où était située la maison de Rosmini et où Bonghi a assisté et participé aux discussions qui avaient lieu entre son hôte, le marquis de Cavour et Manzoni, une étude remarquable sur l'histoire de la psychologie dans les écoles de l'antiquité et du moyen âge, sont des écrits qui se rattachent, sous différents rapports, à l'école de Rosmini. La Strésienne est tantôt une interprétation et tantôt une modification de la théorie rosminienne de la création ; l'étude historique sur la psychologie des anciens et du moyen âge a été occasionée par les livres de Rosmini sur la science de l'âme ; la traduction et le commentaire des six premiers livres de la Métaphysique d'Aristote sont précédés d'une lettre dédicatoire au chef de l'Idéalisme italien. Le précis de Logique, opuscule indépendant à plus d'un titre, est cependant conforme à l'esprit général de l'école pour le caractère de science formelle qu'il conserve à cette partie de la philosophie, et qu'il maintient contre l'école hégélienne, tout en reconnaissant dans la forme de la pensée un rapport essentiel avec la vérité en soi et avec l'être.

Parmi les professeurs de l'université de Turin qui ont suivi l'impulsion donnée par Rosmini, il faut distinguer M. Berti. Son activité s'est exercée sous des formes et dans des sphères très-variées ; dans la presse et dans l'administration, du haut de la chaire et de la tribune parlementaire. Membre de la chambre des députés depuis 1848, il y défend avec chaleur les grands principes de liberté et de moralité sur lesquels repose la civilisation chrétienne. Il a écrit un beau livre sur Giordano Bruno dont il rapporte lui-même l'origine aux encouragements de Rosmini.

Nous ne saurions finir plus dignement cette énumération des plus remarquables partisans des idées de Rosmini qu'en nommant M. Minghetti. L'homme d'État qui a coopéré,

directeur de la *Perseveranza* de Milan, un des organes les plus accrédités du parti modéré, ou de la droite de la Chambre italienne.

avec M. de Cavour et M. Farini, aux événements de 1859 et à ceux qui ont achevé de constituer le nouveau royaume, l'orateur dont les adversaires eux-mêmes admirent le talent dans les discussions parlementaires, est aussi un écrivain et un penseur distingué. Son livre sur l'économie politique et ses rapports avec la morale et le droit (1) en est la preuve, et il témoigne en même temps de l'influence de Rosmini sur son esprit. Dans les questions de morale, de droit, et d'économie politique, qui sont débattues dans ce livre, on aperçoit sans doute une admiration sincère pour Gioberti qu'on y cite plus d'une fois; le style même dans lequel il est écrit rappelle, par sa noblesse, celui de l'éloquent Turinais. Mais le rapport doctrinal qui unit cet ouvrage aux théories rosminiennes est beaucoup plus déterminé; on s'en assurera en lisant aux livres IV et V les passages qui se rattachent à la nature du droit de propriété, au rapport du cens et du droit électoral, à l'influence de la moralité sur le développement de la richesse et de la civilisation, et plus généralement à cette recherche des équilibres et des harmonies entre les éléments sociaux dont Rosmini a posé les principes les plus essentiels dans sa *Philosophie du droit*. Le souffle de l'idéalisme et du spiritualisme est du reste répandu dans tout cet ouvrage, où l'amour de la liberté est toujours soutenu par de hautes convictions morales et religieuses. Instruit à Bologne, dans la philosophie, par le sensualiste Costa, M. Minghetti s'est détaché, jeune encore et par lui-même, de cette forme étroite de la pensée et a reconnu ses vrais maîtres dans les continuateurs de Platon.

(1) Florence, Lemonnier, 1859.

CHAPITRE X

SOMMAIRE. — Polémique entre les partisans de la philosophie de l'expérience et Rosmini. — Mamiani attaque la doctrine de la connaissance contenue dans le *Nouvel Essai sur l'origine des idées.*— Analyse de son livre intitulé : *Rénovation de l'ancienne philosophie italienne.* – Ouvrage consacré par Rosmini à l'exposition et à l'examen de ce livre — Réplique de Mamiani. — Exposition succincte de ces écrits. — Alphonse Testa, son examen du *Nouvel Essai* de Rosmini ; ses travaux sur Kant et la philosophie critique. — Objections de Galluppi contre l'idéalisme rosminien. — Résultats de cette polémique.

Malgré l'impression produite par le *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, et les progrès accomplis entre 1830 et 1840 par l'école qui l'a pris pour guide, il ne faudrait pas croire que la philosophie de l'expérience ait disparu aussitôt et comme par enchantement. Cette philosophie avait encore, après 1830, un représentant influent et respecté dans Galluppi, dont la mort n'arriva qu'en 1846 ; et, en 1834, un esprit, sympathique à l'Italie par le talent du poëte et le courage du patriote, lui apportait le concours d'un écrit dans lequel le bon goût et l'érudition s'unissaient à l'amour du pays et au désir ardent de sa régénération intellectuelle. M. le comte Terenzio Mamiani, de Pesaro, après avoir pris une part importante à la révolution de 1831, fut jeté, comme Gioia et

Remagnosi l'avaient été dix ans auparavant, dans les prisons de l'Autriche et n'en sortit que pour prendre le chemin de l'exil jusqu'en 1847. C'est à Paris qu'il eut connaissance de la nouvelle doctrine proposée aux Italiens par l'abbé Rosmini ; c'est là aussi que, dans la fleur de l'âge, alternant les inspirations du poëte avec les méditations du philosophe, il entreprit le premier de réfuter le Nouvel Essai et de disputer à Rosmini la direction de la philosophie italienne, au nom de l'expérience à laquelle il était alors exclusivement dévoué. Dans cette intention, il publia en 1834, à Paris, un livre intitulé : *De la rénovation de l'ancienne philosophie de l'Italie*, où il se proposa principalement de montrer que, dans les livres des nombreux philosophes de l'Italie et surtout dans les écrits de ceux qui ont fleuri pendant le quinzième et le seizième siècle, on trouve tous les éléments nécessaires pour composer une doctrine philosophique conforme aux exigences de l'esprit moderne, capable de rétablir la science sur de solides fondements et de fournir à chacune de ses parties son principe respectif ; que cette doctrine ne peut être qu'expérimentale, que depuis Laurent Valla et Léonard de Vinci jusqu'à l'école de Galilée, et de cette école à Galluppi, tous les bons esprits de l'Italie l'ont connue, admise et enseignée ; qu'il n'y a enfin qu'à rappeler leurs conseils et leurs préceptes pour la retrouver, et qu'on la complète en la coordonnant avec l'observation directe des faits psychologiques, avec l'étude des chefs-d'œuvre de la pensée humaine et des systèmes philosophiques.

Ce livre se rattachait donc directement à la doctrine de Galluppi ; il remontait même au delà jusqu'à Gioia et Genovesi, dont il unissait les louanges à celles de Reid et de Bacon et de tous les philosophes qui ont enseigné et développé la philosophie de l'expérience. Les lois de la nature humaine retrouvées par l'observation et l'induction, tels sont, suivant son auteur, les objets, les procédés et les limites de la philosophie.

Cette manière de l'entendre était si contraire à l'idéalisme et penchait tellement vers le sensualisme, qu'elle allait jusqu'à contester à l'esprit humain l'intuition directe de la réalité substantielle du moi et du non-moi, et qu'elle ne donnait à la conscience et à la perception extérieure d'autre objet immédiat que le phénomène. Elle s'opposait donc com-

plétement aux principes de la nouvelle philosophie, et elle le faisait de trois manières: 1° en prétendant que la tradition philosophique de l'Italie était essentiellement expérimentale; 2° en combattant la doctrine des idées innées et toute théorie platonicienne; 3° enfin en attaquant directement la doctrine de Rosmini sur le principe de la connaissance. La critique de M. Mamiani semblait d'ailleurs d'autant plus opportune que, malgré le succès obtenu par le Nouvel Essai dès son apparition dans le monde philosophique, Rosmini ne parvint jamais à triompher des difficultés soulevées par sa théorie de la perception. M. Mamiani sentit que c'était là le côté le plus faible de la nouvelle doctrine et, en engageant une lutte avec elle sur ce terrain, il se fit, pour ainsi dire, l'interprète de l'opinion publique et du sens commun. Car, on vient de voir comment Rosmini rend compte de la connaissance de la réalité intérieure et extérieure dans le Nouvel Essai. Il la compose de la sensation, de l'affirmation et de l'idée. L'idée, qui, suivant Rosmini, est toujours une détermination de l'être possible ou de la possibilité logique et universelle, sert de médiateur entre l'affirmation et la chose sentie, de sorte que, en posant la réalité sensible, je la classe, selon lui, dans l'être idéal, je la rapporte à sa lumière, je la subordonne à sa règle et à sa nature; or, cette théorie peut expliquer l'intellection et unir le réel à l'idéal comme à son principe, mais elle ne donne pas le réel, qu'il faut cependant connaître avant d'en rendre raison.

Rosmini avait confondu *percevoir* et *entendre*; *connaître le fait* était pour lui la même chose que *connaître la raison du fait*; il n'y avait pas proprement pour lui de connaissance empirique; en dehors de l'*intellection* il ne voyait qu'une sensibilité aveugle. M. Mamiani maintenait au contraire cette distinction. Il lui reprochait en effet, comme une contradiction, de vouloir passer de l'idée de l'être ou de l'idée de la réalité à l'être lui-même et à la réalité, tandis que c'est le contraire qui est possible et vrai; il l'accusait de renverser les fondements de la certitude et de renouveler le scepticisme des philosophes qui admettent les formes *a priori* et en font dépendre la perception des choses extérieures.

Dans la même année de la publication de son livre, M. Mamiani eut avec Gioberti une correspondance philosophi-

que dont le sujet était la doctrine rosminienne de la connaissance. Nous y trouvons d'autres observations et d'autres arguments contre la confusion de la perception avec l'intellection, et contre la nécessité de faire intervenir l'idée de l'être dans la simple appréhension des faits internes et externes.

« Si je perçois une douleur, un désir, suis-je donc forcé « de penser à son être? je n'aurais donc pas la perception « de la douleur si je ne pensais qu'elle existe! Et s'il est « vrai que je l'aurais également, comment l'idée de l'être est- « elle nécessaire à la perception pure et simple?..... Il est « certain que sans l'idée de l'être nous ne pouvons dire à « nous-mêmes, ni *je suis*, ni *cette chose existe*; mais il ne « s'ensuit pas que nous ne puissions désirer, souffrir, jouir « sans réfléchir que ces modes de notre âme existent réel- « lement; de même, si nous essayions de penser à ces mo- « des, les séparant de toute existence et les tenant pour un « néant, j'avoue qu'ils s'évanouiraient; cela suppose, en « d'autres termes, que nous ne pouvons pas penser qu'ils « ne sont pas tandis qu'ils sont.... Enfin voici ma thèse: « Toute perception, en tant que pure et simple perception, « n'est que le résultat de la sensation et de l'attention; elle « ne suppose ni réflexion, ni jugement; c'est un fait indé- « pendant de tout autre et qui exclut jusqu'à l'idée indéter- « minée de l'Être. » (Correspondance de Gioberti, Turin « 1860, 1er vol.)

Après avoir établi que la perception est un mode particulier de la pensée où l'idée de l'être et toute autre abstraction n'entrent pour rien, M. Mamiani soutenait que nous pouvons tirer cette idée de l'expérience et précisément de la comparaison de deux états de notre âme dont l'un contient et l'autre ne contient pas le même phénomène, la même modification.

Gioberti n'intervint pas alors publiquement dans cette polémique. Il n'avait encore rien publié d'important, et il n'y prit part que d'une manière privée dans sa correspondance avec son compagnon d'exil. Mais Rosmini jugea nécessaire de répondre au livre de Mamiani par un autre livre. Dans ce volumineux ouvrage, il se proposait essentiellement les objets suivants : 1° examiner de nouveau la philosophie de l'expérience et la poursuivre sous la forme qu'elle venait

de prendre entre les mains de son adversaire; 2° démontrer de nouveau et éclaircir sa doctrine de la connaissance; 3° détruire la thèse historique de M. Mamiani touchant la tradition purement expérimentale des écoles philosophiques de l'Italie; 4° établir la thèse contraire, c'est-à-dire prouver que depuis Pythagore jusqu'à lui les philosophes italiens les plus célèbres avaient admis la doctrine des idées.

Nous n'entendons nullement donner une analyse détaillée de ce volume qui ne renferme pas moins de 710 pages in-8 dans l'édition de Milan (1836). Nous nous bornerons à quelques indications sur les points que nous venons d'énumérer. Quant au premier point, c'est-à-dire pour ce qui concerne la réfutation de toute doctrine purement expérimentale, en général, et particulièrement de celle contenue dans le livre de Mamiani, le philosophe de Roveredo répétait, développait et présentait sous une forme nouvelle les arguments déjà employés dans le premier volume du Nouvel Essai contre les nominalistes, les conceptualistes et tous les philosophes qui, n'admettant d'autre source d'idées que l'observation interne et externe, sont dans l'impossibilité de dépasser le fait et de s'élever jusqu'à la conception de la vérité absolue et immuable.

Il démontrait encore une fois que l'attention, la comparaison, la réflexion et l'abstraction ne suffisent pas à rendre compte de l'universel; que cet élément intrinsèque de toute idée ne saurait être créé par ces opérations, mais qu'il est seulement connu avec leur concours. Il maintenait en même temps qu'il n'y a pas de connaissance sans idée, pas d'affirmation du concret sans l'emploi de l'abstrait et de l'universel, que la perception est une espèce d'intellection, que connaître et entendre peuvent différer accidentellement, mais qu'ils contiennent au fond les mêmes éléments essentiels. Il soutenait aussi que tout ce qui est contenu dans nos sensations est particulier et même individuel, que c'est une illusion de croire qu'il y ait dans les choses sensibles des qualités communes, que le commun, le général, l'universel, trois degrés d'une même manière de considérer les êtres, n'appartiennent pas aux objets de l'expérience, mais à l'esprit, ou plutôt à l'idée dont nous avons l'intuition.

Revenant ensuite sur la question de la certitude, il répétait que l'intuition de l'être idéal ou de la vérité en soi est

le seul principe sur lequel il soit possible de fonder la science; qu'autrement, si l'on prétend tirer la vérité du sein des choses sensibles ou de la substance du sujet pensant, on la réduit à n'être que relative et subjective, et on la dépouille de tous les caractères qui en assurent l'autorité et l'importance universelle. Sur les traces de Platon et des platonicens, Rosmini reprenait ici et exposait avec une nouvelle force, en faveur de l'idéalisme, l'argument qu'on tire de l'unité du vrai considéré en opposition à la multitude des esprits qui l'étudient et l'entendent. L'unité numérique de la vérité, de toute vérité quelle qu'elle soit, est indispensable, disait-il, pour produire l'accord des intelligences dans la science; cette unité suppose donc que la vérité existe indépendamment des intelligences qui la contemplent, et dans un principe supérieur aux faits qu'elle éclaire de sa lumière. Elle est donc objective et indépendante de nous, elle est l'idéalité de l'Être. La reprise de cette démonstration lui donnait aussi occasion d'éclaircir le rapport qu'il avait établi dans le Nouvel Essai entre l'idéalité et l'unité de l'Être, ou l'absolu. On me reproche, dit-il, d'avoir fait des idées quelque chose de contradictoire en admettant qu'elles sont en Dieu et ne sont pas Dieu. Mais cette contradiction disparaît si l'on considère l'acte par lequel l'idéalité, objet permanent de notre esprit, se détermine et se limite à ses yeux.

Cette détermination a lieu à la suite du rapprochement que nous opérons entre elle et les choses sensibles; par conséquent, elle dépend des modifications que ces choses produisent en nous. Ces modifications nous servent à remonter aux actions correspondantes des êtres extérieurs, et ces actions nous servent à leur tour à constituer les essences: elles sont la matière qui, s'unissant à la forme de la connaissance ou à l'être idéal, concourt à nous faire apparaître les idées. La connaissance que nous avons des êtres et des essences dépend donc des effets que les substances ou les réalités produisent en nous; de là, les limites de notre connaissance; car rien ne dit que les substances nous manifestent toutes leurs manières d'agir, et que nos sens épuisent toutes les fonctions possibles de la sensibilité. Au contraire, tout nous porte à croire que nos manières de sentir et les activités qui leur correspondent dans la nature des

choses ne sont ni les seules possibles, ni les seules existantes dans l'univers. Il s'ensuit donc qu'il y a dans l'idée, telle que nous la voyons, quelque chose de limité, de subjectif, ou de relatif à l'humanité ; mais, en même temps, il ne faut pas oublier ce qu'il y a en elle d'objectif et d'absolu. Car par cela même que chaque idée se rapporte à la possiblité et à l'intelligibilité des choses, elle a du côté de la vérité en soi un fondement immuable. Supposez, dit-il encore, qu'il y ait dans l'univers cent espèces d'intelligences capables de percevoir les choses de cent manières différentes de la nôtre à cause d'autant de variétés correspondantes dans leur manière de sentir, il y aura par cela même cent espèces d'idées relatives à la même essence. Il n'en résulte pas cependant que toutes ces idées soient erronées, parce qu'elles diffèrent; il s'ensuit seulement qu'elles sont des points de vue limités d'un même objet, et que l'intuition universelle de la vérité indéterminée se détermine diversement suivant la position et la nature des esprits dans la vaste étendue du temps et de l'espace. Leur principe commun en garantit au contraire l'immutabilité. Car, d'un côté, toutes ces idées ne sont possibles que par la virtualité contenue éternellement dans l'unité de l'être idéal; et, d'autre part, si cet être se détermine aux yeux de notre esprit à l'occasion des sensations, il est parfaitement déterminé dans le Verbe divin. En Dieu, chaque idée est parfaite et contient en même temps toutes ses variétés et toutes ses limitations possibles. De sorte que nos idées et celles de toutes les classes d'intelligences qui peuvent exister dans l'univers, sans être identiques, ont un fondement commun, et sans embrasser toute l'essence des choses, s'y rapportent; leurs formules peuvent varier, mais elles ont un seul principe. Il y a plus, chacune d'elles est contenue dans le vaste champ de l'idéalité infinie, elle y a sa place, sa raison d'être, sa connexion avec les autres et avec l'ensemble.

Il est donc permis et convenable de dire que l'être idéal, objet de notre intuition intellectuelle, est en Dieu et n'est pas Dieu; il y aurait, au contraire, contradiction à identifier complétement avec Dieu un aspect limité et illimité, relatif et absolu à la fois de la vérité.

C'est ainsi que Rosmini, éclaircissait et développait sa doctrine de la connaissance, s'élevait en même temps au

plus haut sommet de l'ontologie et ouvrait par des spéculations hardies de nouveaux horizons à la pensée italienne.

Toutes les foisqu'il abordait la question des idées dans ses rapports avec la science, la vérité éternelle et l'essence des choses, il était sur son vrai terrain, sa sévère imagination s'échauffait, son style même, presque toujours froid comme l'abstraction et l'analyse, s'animait et devenait éloquent. Il avait d'ailleurs la conviction de remplir une mission utile et nécessaire en rappelant l'Italie à la conscience de l'idée et à la méditation de sa suprématie infinie sur la réalité. Ceux qui parlent légèrement du système de Platon, disait-il, ont tort (livre III, chap. XLIII), car ils s'en tiennent plus aux noms qu'aux choses.

Ce n'est pas, ajoutait-il, que nous entendions faire, sans aucune réserve, profession de platonisme ; ce mot ne dit rien d'assez précis : mais la crainte de passer pour platonicien ne nous persuadera pas de rejeter les vérités lumineuses qui se trouvent dans les livres du grand Athénien, vérités qu'il a lui-même recueillies dans les traditions italiennes, et dont le christianisme s'est emparé comme d'une chose qui lui appartenait ; « les Italiens ne peuvent repousser un « héritage si précieux. Quant à nous, nous ne prétendons « qu'à l'honneur de défendre la légitimité du testament de « nos pères, dans le seul intérêt de la vérité et avec le vif « désir d'être utile à tous nos confrères des autres nations. »

S'excusant ensuite sur la longueur de son livre et faisant appel à l'indulgence du lecteur, il avouait se laisser entraîner par la beauté de la cause qu'il défendait et s'écriait : « Pourquoi serait-il permis de présenter devant les tribunaux des écrits plus volumineux que ce traité pour défendre la possession d'un peu de matière dont le prix est si vil en comparaison de la sagesse, tandis qu'on dédaignerait ce que nous jugeons nécessaire d'écrire en une cause dans laquelle on ne défend rien moins que les richesses intellectuelles et morales du genre humain ? Quand le succès de cette cause dépend d'un seul point, à savoir : s'il y a, oui ou non, une vérité éternelle, indépendante de l'univers matériel, de l'homme lui-même et de toute autre nature limitée, quelle qu'en soit l'excellence. » (*Ibidem.*) Cette sincérité de langage, cette force de conviction et de sentiment, montre, si nous ne nous trompons, mieux que tous les raisonnements,

qu'un esprit nouveau allait pénétrer dans l'Italie pensante avec les livres et l'école de Rosmini.

La thèse historique de M. Mamiani lui offrait l'occasion de prouver que cette école, contrairement à la prétention de son adversaire, se rattachait directement aux traditions les plus respectables et aux plus grands noms de la philosophie italienne. Il le fit avec une grande érudition, et avec une exégèse large et ingénieuse. Il montra, en effet, que les philosophes des écoles de Pythagore et d'Élée ont été les précurseurs et les maîtres de Platon; que la théorie des nombres a été le premier germe de la doctrine des idées; que la distinction profonde admise par le philosophe d'Athènes entre l'être et le phénomène dans l'ordre ontologique, et entre la science et l'opinion dans l'ordre psychologique, avait son origine dans les enseignements de Xénophane, de Parménide, de Melissus et de Zénon; que ces penseurs étaient si bien persuadés de la différence qui existe entre l'idéal et le sensible et l'agrandissaient tellement, qu'ils avaient été accusés d'absorber l'univers dans l'unité absolue et la science dans l'idée de l'Être.

Passant des temps anciens au moyen âge, Rosmini voit dans saint Anselme, saint Bonaventure, et jusqu'à certain point dans saint Thomas qui concilie saint Augustin avec Aristote, les continuateurs du platonisme italien.

Arrivé au quinzième et au seizième siècle, il le voit croître tellement en étendue et en importance, qu'il embrasse presque toute la période de la renaissance. Et en effet, le vaste mouvement philosophique auquel on donne ce nom et qui ne comprend pas moins de deux siècles, fut, comme on sait, initié à Florence par Marsile Ficin, traducteur et commentateur de Platon et des plus grands platoniciens d'Alexandrie. A Ficin se rattache Patrizzi, dont l'effort principal consiste à remonter à un principe commun de la lumière sensible et de la lumière intelligible, et qui, du reste, fait ouvertement profession de platonisme, et enfin le malheureux Giordano Bruno dont la philosophie se fonde essentiellement sur la doctrine des idées. Car il admet que l'univers est l'effet et l'expression imparfaite des idées divines, tandis que celles que nous appelons nos idées et dont nous rassemblons les traits dans le monde sensible n'en sont que des ombres.

Il est vrai que Rosmini se garda bien de montrer, à côté

de la série imposante des idéalistes et des platoniciens italiens, la liste non moins longue et aussi continue des réalistes et des aristotéliciens. M. Mamiani aurait eu beau jeu sur ce point contre son adversaire dans la réplique qu'il opposa au livre dont nous venons de parler ; mais il faut le dire, malgré la vivacité naturelle d'une polémique où étaient engagés le crédit d'un philosophe éminent et l'avenir d'un écrivain déjà connu, non-seulement, d'un côté comme de l'autre, la discussion ne cessa d'être grave et élevée, mais elle ne se détourna même pas des problèmes qui en faisaient l'objet principal pour s'appesantir sur des accessoires en vue d'un triomphe trop facile. Ce mérite se remarque surtout dans la réplique de M. Mamiani, livre court et substantiel, divisé en six parties sous forme de lettres, écrit avec autant d'esprit, d'élégance et d'urbanité que de passion pour la philosophie. Ces lettres furent publiées pour la première fois à Paris, en 1838, et reproduites à Florence en 1842. Nous n'y chercherons pas les arguments dirigés contre l'essence de l'idéalisme et la vérité de toute doctrine platonicienne, pour deux raisons : d'abord, parce qu'ils ne réussirent pas à renverser cette doctrine, ni la forme qu'elle avait prise entre les mains de Rosmini, et ensuite parce que M. Mamiani lui-même les désavoua en passant dans le camp de platoniciens. Nous nous bornerons donc à signaler les observations et les critiques de M. Mamiani, qui complètent celles déjà contenues dans son premier ouvrage, remettent plus clairement en relief les lacunes et les erreurs de la doctrine rosminienne de la connaissance et en indiquent le remède dans l'usage légitime de l'expérience, dans la place que cette importante faculté doit nécessairement obtenir au sein de toute philosophie qui ne veut point méconnaître la nature de l'esprit humain.

Ces lacunes se réduisent à deux principalement : 1° Rosmini n'admet pas une forme de connaissance indépendante de l'idéalité, d'où il suit que le réel lui échappe ; 2° il réduit à un même principe la certitude comme la connaissance, d'où il suit que pour lui toute certitude comme toute connaissance dépend de l'intermédiaire de l'idée ; par conséquent la certitude immédiate lui échappe, comme la connaissance directe de la réalité. Et il tombe dans ce double défaut, disait M. Mamiani, dont je résume la pensée, parce

qu'outre qu'il résout d'une manière exclusive la question de la connaissance, anéantissant l'expérience et les objets qui lui sont propres, il ne sépare pas, comme il le devrait, la question des origines de notre pensée d'avec celle de la certitude. Que nous importe de savoir si nos idées viennent des sens ou non, pour en affirmer l'existence, pour les voir en nous, pour les percevoir? Il suffit de considérer la pensée comme un simple phénomène pour en affirmer l'existence et pour renverser le scepticisme, du moins cette sorte des scepticisme absolu qui ne veut d'aucune vérité. Ainsi M. Mamiani revenant à la philosophie de l'expérience, remontant à Galluppi et même à Descartes, replaçait dans la réalité du sentiment et de la pensée et dans l'aperception immédiate de la réalité intérieure la base première de toute certitude. (V[e] lettre.)

Quant à la connaissance de la réalité, voici comment il développait et variait l'argumentation contenue dans ses écrits précédents. Rosmini avait soutenu qu'il n'est pas possible de formuler un jugement sans avoir auparavant l'idée du sujet et de l'attribut; il avait dit qu'on pouvait comprendre que l'idée de l'attribut dérivât de celle du sujet par voie d'analyse, mais qu'il restait à rendre compte de l'idée du sujet, qu'on trouvait son origine dans la perception, mais que la perception elle-même était un fait *intellectuel*, une *intellection*, et par conséquent, l'affirmation d'un rapport entre la chose sensible et son idée, et qu'enfin ce rapport requérait l'intermédiaire universel de l'idée de l'être.

M. Mamiani, s'adressant à l'observation psychologique, prouva par des exemples bien choisis : que nous pouvons parfaitement connaître les sujets de nos jugements ou les percevoir sans avoir recours à aucune idée intermédiaire, ou à aucune intellection; que leur unité particulière nous est donnée dans le phénomène; que, par exemple, un triangle sensible est parfaitement constitué en lui-même, dans son tout et dans ses parties, sans qu'il soit besoin d'accomplir ce travail avec le secours des idées. Tout ce qui se trouve dans la conception que nous pouvons nous former de ce triangle sensible est déjà renfermé dans la perception immédiate que nous en avons. Pour juger du rapport qui unit les parties, de l'espace qui est compris entre ses limites et de l'unité de l'ensemble, il ne nous faut autre chose que l'intuition du phénomène; la perception directe des choses

sensibles et de leurs rapports donne donc lieu à des jugements où sont déjà contenus les sujets et les attributs que l'abstraction et la généralisation convertiront ensuite en idées et en éléments universels de nos jugements réfléchis et purement intellectuels. Et ne nous dites pas, continuait-il, que la grammaire et la logique sont ici contre nous, parce qu'il est impossible d'énoncer une proposition dans laquelle le sujet et l'attribut ne soient liés par un verbe, et que tout verbe peut se résoudre dans le verbe être, accompagné d'un participe, et qu'ainsi l'idée de l'être marque sa présence dans tout jugement par une loi universelle du langage, image vivante et extérieure de la pensée. Car le verbe être ne fait ici que l'office de copule et ne désigne autre chose que l'affirmation. C'est ainsi que les grammairiens et les logiciens l'entendent, et c'est ainsi que l'entend le sens commun,

Nous ne rapporterons pas les arguments par lesquels M. Mamiani, s'appuyant sur l'observation démontre que la perception non-seulement nous donne d'une manière directe l'existence et la réalité, mais qu'elle nous fournit aussi non moins directement l'élément commun des objets, que cet élément est contenu dans leurs ressemblances et que ces ressemblances sont mises en lumière par la comparaison, la réflexion et l'abstraction, sans être tirées d'ailleurs. Nous ne reproduirons pas non plus les raisonnements solides et souvent fins et ingénieux par lesquels, attaquant de tous les côtés l'idée de l'Être considérée comme principe des connaissances, l'adversaire de Rosmini s'efforçait d'accabler son système sous le poids des conséquences qui en dérivent. Tantôt il montrait que l'essence des choses étant suivant lui dans l'Être idéal, et l'Être idéal n'étant que l'Être possible, les essences et les choses qui en participent devraient s'évanouir en de pures possibilités; tantôt il lui prouvait que pour trouver le passage de l'idée à la réalité, il était obligé de forcer le sens des mots, de prendre l'existence pour une énergie, et l'idée de l'existence pour l'idée d'énergie, plaçant ainsi arbitrairement le concret dans l'abstrait, le déterminé dans l'indéterminé, après avoir prétendu vouloir connaître toute détermination et tout concret au moyen de l'indéterminé et de l'universel et même du principe le plus indéterminé et le plus universel, après avoir dépouillé ce

principe de tout rapport intime avec la réalité et partant avec l'activité.

Dans ces argumentations et dans d'autres encore relatives à divers points de la doctrine de Rosmini, notamment à celui qui regarde la déduction des principes *a priori* de la raison humaine, M. Mamiani serrait son adversaire avec les armes d'une dialectique si pressante qu'il n'y a presque pas un seul défaut qui ait échappé à sa pénétration et à ses coups. Gioberti, qui assaillit quelques années plus tard la même doctrine avec tant d'éloquence et, il faut le dire aussi, avec tant d'impétuosité et d'intempérance, trouva, pour ainsi dire, le terrain déjà préparé à sa campagne par l'écrit dont nous venons de rendre compte, et s'il n'avait pas considéré la philosophie de Rosmini dans son rapport avec la sienne propre et avec ce qu'il regardait comme le vrai principe du platonisme, il n'aurait probablement rien dit qui ne fût au moins déjà indiqué.

Mais ce que nous avons surtout le devoir de constater, c'est la conclusion précise à laquelle M. Mamiani est arrivé dans sa polémique contre la théorie rosminienne de la perception, et qu'il a nettement formulée et amplement démontrée par ses observations et ses arguments dans les écrits dons nous venons de nous occuper.

Cette théorie fausse la véritable nature de l'expérience en rendant problématique toute connaissance du réel.

« Il y a, disait M. Mamiani à la fin de sa cinquième lettre « à Rosmini, deux vastes régions dans l'empire de la Phi- « losophie : l'une pauvre et stérile, où habitent les idées ; « l'autre abondante en toute sorte de richesses, où sont les « choses créées.

« Les philosophes désireux de conquérir ce noble royaume « s'épuisent en efforts pour passer de la région des idées à « celle des choses.

« Mais un fleuve large et profond, impossible à traverser, « les sépare. Il est vrai qu'autrefois on jeta sur ce fleuve « un pont, appelé le *pont des démonstrations* ; mais il est « d'une si faible construction, tellement étroit, mince et « long, et tellement dépourvu de parapets qu'on s'expose « au plus grand risque en le traversant. Et ce qui est encore « plus fâcheux, il y a au delà un vieux et fort manoir, « construit, dit-on, pour la première fois par Protagoras et

« garni, de nos jours, tout à l'entour, de nouvelles palis-
« sades et de nouveaux bastions par Hume et par Kant.
« Dans l'intérieur habite un chevalier doué d'une force
« merveilleuse, semblable à Ferrau de l'Arioste, qui croit
« peu à Dieu et aux démons, et n'a d'autre passion que de
« tout renverser. Ce paladin s'appelle le Scepticisme, et
« quand les systèmes des philosophes se présentent au pont
« demandant le passage au nom de la Raison, ce chevalier
« impitoyable s'avance à leur rencontre pour les défier au
« combat. Je ne saurais dire combien il en a désarçonné et
« noyé dans le fleuve. »

Après avoir conclu que le système de Rosmini était de ce nombre, M. Mamiani prenait congé de son adversaire, le nom de l'Italie sur les lèvres, et avec des protestations de bienveillance et d'estime, où était affirmé le devoir d'unir aux luttes fécondes de la science la concorde des âmes dans le noble amour de la patrie.

Entre la publication du livre de M. Mamiani examiné par Rosmini et les lettres dans lesquelles il revient à la charge contre l'idéalisme de son compatriote, il faut placer un écrit de l'abbé Alphonse Testa, dirigé contre le même adversaire et la même philosophie (1). Cet honnête et savant ecclésiastique était né dans le dernier quart de dix-huitième siècle (1784); il avait fait ses études aux plus beaux jours du sensualisme dans sa ville natale, à ce même collége Alberoni de Plaisance dans lequel Romagnosi et Gioia l'avaient précédé de quelques années. Compatriote de ces philosophes, il s'éprit, comme eux, de la philosophie et il lui consacra toute son existence. Prêtre et précepteur, sa vie a été simple et modeste comme son caractère; l'étude et la méditation ont été ses occupations habituelles et lui ont procuré une indépendance intérieure que son habit et ses fonctions ne paraissent avoir jamais altérée.

Et à ce sujet nous demandons qu'on nous permette une remarque. Le caractère homogène des esprits philosophiques qui sont sortis de Plaisance, semble une petite preuve de cette règle générale, que le pays et la race marquent leur empreinte sur l'intelligence comme sur la physionomie des

(1) Sur *la philosophie et la vie d'Alphonse Testa*, voyez un écrit de M. Vincent Molinari, Parme, 1864.

hommes. Ce pays a produit dans Laurent Valla le premier et le plus hardi novateur de la renaissance, un sensualiste qui professe en morale l'épicurisme et qui, en politique, attaque la papauté temporelle avec une vigueur d'invective digne de Dante et de Pétrarque (1) ; Georges Valla, qui fleurit dans le siècle suivant, est l'auteur d'une Encyclopédie scientifique destinée à modifier et compléter la philosophie d'Aristote dont il a été sectateur; esprit positif et vaste, il occupe, grâce à ses travaux, une place honorable dans l'histoire des sciences mathématiques et physiques. Deux siècles plus tard, Gioia et Romagnosi lui font cortége. Partisans de l'expérience, attachés à la partie positive des études sociales et juridiques,ils embrassent une philosophie qui établit entre eux et les deux Valla un lien manifeste de parenté intellectuelle. Testa ne les égale ni par la puissance du talent ni par l'étendue des connaissances, mais il leur ressemble par la pénétration, l'indépendance et l'audace. D'abord sensualiste, il débute dans le monde philosophique, en 1829, par un ouvrage sur le sentiment (*Filosofia dell'affetto*, 2 tomes, Plaisance, 1829, 1830), où il analyse et décrit les passions dans leurs rapports avec la morale et l'esthétique d'après les principes de la philosophie des sens. L'étude de Kant l'arrache bientôt au sensualisme et en fait un partisan de l'idéalisme transcendental dont il applique les vues les plus essentielles à la philosophie de l'intelligence (*Filosofia della mente*, Plaisance, 1836). Epris de cette doctrine qui l'attire par une position nouvelle et une analyse profonde du problème de la connaissance, il croit y voir le dernier effort de l'esprit humain et sa borne infranchissable. Il juge que tout autre travail serait perdu pour celui qui ne posséderait pas à fond le kantisme, et il entreprend de s'en rendre maître et d'en faciliter l'étude aux autres par un livre dans lequel il expose et discute la Critique de la Raison pure (*Della Critica della Ragion pura di Kant, esaminata e discussa dall'abbate Alfonso Testa*, ecc., 2 tomes, Lugano, 1843). Esprit lucide et pénétrant, sans grande élévation cependant ni profondeur, il porte dans l'examen des faits psychologiques la clarté et le bon sens de Galluppi ; il y

(1) Voyez la dissertation latine de Laurent Valla, *sur la prétendue donation de Constantin*.

a surtout un problème sur lequel il s'est acharné et qui a fait le tourment et le désespoir de sa vie, c'est le problème fondamental posé par Kant sur le rapport du sujet pensant aux objets pensés et appelé par Galluppi « question de la réalité de la connaissance. » Testa l'a résolu dans le sens du scepticisme critique, ou si l'on veut de l'idéalisme subjectif. Nous ne croyons, selon lui, à la réalité intérieure et extérieure que sur la foi des principes de substance et de cause, et comme ces principes sont les lois premières de notre intelligence et les conditions *sine qua non* de notre pensée, il s'ensuit que nous ne pouvons en aucune manière en vérifier le rapport avec les êtres; que nous ne savons pas ce que l'être est en lui-même, mais seulement ce qu'il est pour nous (*Filosofia della mente*, discorso I e II.) Pensant par lui-même et prenant la philosophie au sérieux, il s'est occupé aussi des doctrines de ses contemporains et les a examinées librement, défendues ou attaquées publiquement dans ses livres. Le philosophe italien pour lequel et il a le plus de sympathie, c'est Romagnosi. Galluppi, Rosmini, Gioberti sont ses adversaires; Galluppi, parce qu'il admet contre Kant que le sentiment peut nous fournir le passage du moi au non-moi; Rosmini et Gioberti, à cause de leur idéalisme objectif ou ontologique. Il s'apercevait cependant et gémissait des effets d'un scepticisme dont il cherchait en vain le remède (voir l'écrit intitulé : *Del male dello scetticismo soggettivo trascendentale e de' suoi rimedi*), et si l'on en croit un aveu qu'on trouve dans un écrit publié en 1841, espèce d'article critique dans lequel il examine un ouvrage d'Apologétique chrétienne, il a fini par admettre une aperception ou intuition de l'absolu, comme le seul moyen de sauver l'autorité de la raison et son rapport à la réalité, non moins que le fondement de la religion, sur laquelle d'ailleurs il professait, à ce qu'il semble, des idées à la fois élevées et indépendantes (1).

Voici quelles sont les principales objections adressées par Testa à Rosmini : « Vous exigez deux choses pour com-

(1) Voir, sur ce point, l'opuscule sus-cité de M. Molinari, qui a puisé dans un manuscrit inédit de Testa, intitulé : *L'Incredulità trionfata dalla Grazia* (1re partie, chap. v). Le philosophe de Plaisance soutient dans ce travail que la religion n'est pas l'œuvre de la raison, mais du sentiment et de la grâce.

poser le jugement : 1° une idée générale, 2° un prédicat distinct du sujet ; je ne vous accorde aucune de ces conditions.

« Le jugement ne comprend pas nécessairement des idées générales ; l'idée générale n'est pas indispensable à le constituer. Les premiers et les plus simples jugements portent sur le concret ; et ils ont pour objet les données immédiates de la conscience ou de la perception extérieure, sans mélange d'aucune idée générale, sans l'intervention d'un élément semblable. Il n'est donc pas vrai non plus qu'il soit toujours nécessaire d'ajouter au concret un prédicat distinct du sujet pour constituer le jugement. Le prédicat est même souvent essentiel et intérieur au sujet et ce n'est que par l'analyse qu'on l'en sépare. » (Examen du Nouvel Essai.) Les idées particulières résultent à son avis des modes et des rapports compris dans les sensations. En outre toutes celles qui ne se rapportent pas aux sujets ou substances des choses ne supposent aucunement l'idée de l'être. Cette idée n'apparaît que dans les jugements dans lesquels nous réunissons les phénomènes en une synthèse et les attribuons à un *substratum* sous la direction du principe de subtance. Mais ce *substratum* n'est l'objet d'aucune intuition ni intérieure, ni extérieure. Son idée ainsi que celle de l'idée de cause font partie des deux lois rationnelles et *a priori* de notre intelligence : tout phénomène suppose une substance ; tout événement suppose une cause. Nous pensons le moi sous la condition de la cause et de la substance, mais la conscience ne nous découvre ni l'une ni l'autre.

Comme on le voit, Testa ne distingue pas, comme d'autres psychologues, dans les lois rationnelles les idées qui les composent et les caractères qui en déterminent le rapport, en d'autres mots, la matière et la forme. Idées de cause et de substance, aussi bien que la nécessité d'appliquer ces idées, il déduit tout cela de la constitution primitive de notre intelligence.

Quant aux idées générales, il en place l'objet dans les choses sensibles et charge un sens spécial de le recueillir. Il y a pour lui un sens du général et des rapports, à peu près comme celui que Romagnosi admettait sous le nom de sens logique. (V. le Nouvel Essai examiné par Testa, chap. III.)

Telles sont les principales objections dirigées par Testa contre l'idéalisme de Rosmini. Rosmini n'écrivit pas un nouveau volume pour les réfuter ; celui qu'il avait composé

pour répondre à Mamiani contenait en effet toutes les explications qu'il pouvait donner sur son système, et prévenait à son point de vue toutes celles qu'on pouvait encore lui faire. Testa, comme Mamiani, comme Galluppi, avait raison contre lui en défendant l'expérience immédiate contre les empiétements de l'idée ; mais le grand objet de Rosmini était l'idéalisme objectif, et sur ce point ses adversaires étaient faibles et il triomphait.

Avant de clore ce chapitre sur les critiques soulevées en Italie par la doctrine de Rosmini sur la connaissance, qu'il nous soit permis d'ajouter un mot sur la part qu'y prit Galluppi dans la seconde édition de ses *Lettres sur les vicissitudes de la Philosophie*. Cette édition se fit vers la même époque que la publication des Lettres de M. Mamiani et le livre de Testa. Voici ce qu'on lit dans la lettre XIV : « Le respectable et « profond Rosmini a adopté, quant à l'origine de la connais- « sance, la doctrine de Reid et de Kant, c'est-à-dire que la « connaissance ne peut se réaliser selon lui, que par l'élément « *a priori*. Je sais bien qu'il a cru avoir réduit tous les élé- « mens *a priori* à un seul, qu'il place dans la notion de l'être... « Mais cette réduction ne change rien à la question de la « génération des idées, et par conséquent ce système ne dé- « truit pas les objections et les difficultés dirigées contre la « réalité de la connaissance. Nous ne pouvons, dit cet émi- « nent philosophe, croire à l'existence des sensations qu'au « moyen d'un jugement, par lequel nous appliquons aux « sensations l'idée générale d'existence. Cette doctrine une « fois admise, je vois fermement que la réalité de la con- « naissance n'a plus de fondement. Quand je juge, dit Ros- « mini, que la sensation A existe, je classe cette sensation « parmi les choses existantes. Examinons. Certes, je ne puis « ranger un individu sous son espèce, ni une espèce sous son « genre, si je ne trouve dans l'individu l'idée de l'espèce et « dans l'idée de l'espèce celle du genre, car, sans cela, ma « classification serait sans fondement et tout à fait arbitraire. « Ceci admis, il s'ensuit que je devrais voir l'idée d'existence « dans la sensation, ce qui répugne à la doctrine de Rosmini ; « car selon lui, l'idée d'existence ne vient pas de la sensation ; « elle est *a priori*. Mais s'il en est ainsi, l'application de cette « idée étant une opération de l'esprit sans base dans l'objet « en soi (substantiel, suivant le langage de Galluppi), elle est



« incapable de donner aucune réalité ; tous les objets deviennent idéaux, toute réalité en soi disparaît, et le résultat sceptique de la philosophie critique est inévitable... Par conséquent il faut admettre une perception purement expérimentale de certaines existences; mais alors là doctrine de Rosmini ne subsiste plus. » (Lettre XIV, traduction de Peisse).

On le voit, Galluppi s'accordait parfaitement avec Mamiani en signalant le côté le plus défectueux de la doctrine rosminienne. Il n'était pas moins d'accord avec lui en reconnaissant dans le rétablissement du jugement synthétique en tête de la connaissance un retour *aux lois de notre nature* admises par Reid et aux jugements *synthétiques a priori* institués par Kant ; et il en tirait la conséquence qu'à l'égard de la réalité notre connaissance serait purement relative, et notre foi sans preuves. Examinant ensuite les moyens qui nous sont fournis par le système de Rosmini pour parvenir à la perception du moi, il montrait que, suivant les principes sur lesquels il repose, cette perception devait nécessairement se transformer en une sorte de raisonnement dont les idées générales de substance, de qualité d'existence et de sensation fournissent les termes et les propositions, et il concluait que l'existence qu'on en déduisait ne pouvait être que générale et idéale. Et, en effet, il faut avouer que jamais doctrine ne s'est plus embarrassée dans les cercles vicieux et les difficultés de toute espèce pour expliquer par l'intermédiaire des idées la perception du réel. Les mots *être* et *existence* présentent, dans la manière dont cette partie de la philosophie y est traitée, des significations si diverseset si ambiguës, qu'elles peuvent donner le change aux personnes peu habituées à l'observation intérieure et à la critique philosophique, mais qu'aucun esprit pénétrant n'en a été dupe.



Non-seulement Mamiani, Galluppi et plus tard Gioberti ont repoussé avec énergie et réduit à néant la théorie et la terminologie arbitraire qui les contient, mais les plus indépendants des professeurs de la faculté de Turin elle-même où les doctrines de Rosmini conservent encore pour ainsi dire leur centre, ont fait leurs réserves sur ce point. Nous citerons pour tous M. Berti, naguère ministre de l'instruction publique, que nous avons entendu nous-même dans son cours de 1855, soutenir avec les philosophes de l'expérience, que l'es-

prit ne débute pas par l'abstrait mais par le concret, et que l'affirmation directe de la réalité est son premier besoin et son premier acte.

Si nous avions le loisir de suivre la pensée italienne dans le développement particulier de chacune de ses branches, il serait à propos de parler des écrivains qui, dans le midi de l'Italie, modifièrent faiblement les enseignements de Galluppi, sans sortir toutefois de l'idéalisme subjectif ou du point de vue critique. Le Sicilien Tedeschi aurait droit, par ses observations psychologiques et le caractère expérimental de sa méthode, à une place spéciale dans cette revue accessoire (1); on devrait aussi y joindre Salvator Mancino (2), autre Sicilien, dont la méthode éclectique est empruntée à Cousin et à Galluppi; il faudrait enfin mentionner les écrits de Di Grazia et de Collecchi (3), Napolitains, qui, tout en modifiant ou en combattant Galluppi, n'ont cependant pas dépassé le point de vue de l'expérience ou de la philosophie critique.

Tous ces écrivains ont cela de commun qu'ils sont opposés à l'idéalisme objectif de Rosmini, et qu'ils combattent tantôt directement, tantôt indirectement sa théorie de la connaissance (4). Nous devons nous contenter de les indiquer par ce trait général.

Qu'il nous soit permis maintenant de résumer en peu de mots toute la discussion qui précède et d'en fixer les résultats avec précision.

Il y a deux parties bien distinctes dans la doctrine de Rosmini sur la connaissance; l'une regarde la nature et les caractères des idées, leur rapport avec la vérité absolue, leur

(1) Voyez les *Elementi di Filosofia*, de Tedeschi. Catane, 1833.

(2) Mancino a aussi publié des Éléments en deux volumes; la quatrième édition est de 1846 (Palerme).

(3) Les écrits de Collecchi dispersés dans des recueils littéraires n'avaient pas encore été publiés en un seul corps il y a quelques années. M. Stanislas Gatti, auquel j'emprunte ces réflexions et qui les a lus, est d'avis que l'auteur avait pénétré plus qu'aucun autre Italien dans les profondeurs de la philosophie critique. (Voyez dans les *Scritti varii di Filosofia e Letteratura*. Naples, 1862, vol. II, p. 193.)

(4) Mancino examine la doctrine rosminienne de la connaissance dans le premier volume de ses *Eléments*. Ses arguments n'ayant rien qui diffère des raisonnements employés par les autres adversaires de Rosmini, nous ne les rapporterons pas.

rôle dans la raison et dans la science. C'est, selon nous, la partie saine et impérissable de la doctrine ; c'est aussi celle que la discussion a laissée debout ; l'autre est une tentative systématique et presque un effort désespéré pour faire de l'expérience une fonction de la raison, de la perception un mode de l'intellection, pour subordonner la connaissance du réel à l'intuition de l'idéal. C'est la partie faible et fautive du système ; c'est celle que la critique a détruite et qui a été généralement abandonnée.

Si maintenant nous voulons passer de ces conclusions générales à des résultats plus détaillés, voici ce que nous trouvons. L'expérience est une faculté différente de celles de l'entendement et de la raison, quoiqu'elle fasse partie avec elles de l'économie de la faculté totale de connaître. Il y a une certitude immédiate, comme il y a une connaissance directe de la réalité sans intermédiaire d'idées. Non-seulement la matière de toutes les autres idées nous est fournie par l'observation, mais l'idée même de l'être nous est suggérée par la présence de ce qu'il y a de positif dans un phénomène quelconque ; car cette idée envisage les objets sous le point de vue le plus indéterminé et le plus universel de tous, marque le rapport le plus commun qu'ils ont avec nous, et les désigne comme existant au même titre et de la même matière.

Il n'est pas vrai que ce qu'il y a de commun, de général et d'universel dans nos jugements sur les choses réelles et dans les conceptions qu'ils renferment, n'ait de fondement que dans la possibilité logique, et soit sans base dans les phénomènes sensibles. Les ressemblances de ces phénomènes renferment les éléments dont on tire leurs déterminations communes et générales.

Telle est, à ce qu'il nous semble, la part que la discussion dont nous venons de parler a revendiquée avec succès à l'expérience. Elle n'excepte même pas l'idée de l'être indéterminé de l'influence que l'observation et la sensibilité exercent directement sur la formation de la connaissance. Quant au rapport que les idées soutiennent avec la vérité absolue, la polémique dont il s'agit nous semble l'avoir laissé subsister tout entier, c'est-à-dire qu'elle n'a point renversé les arguments de Rosmini en faveur de l'existence et des caractères d'une vérité immuable et éternelle dont chaque idée renferme pour ainsi

dire un rayon. A cet égard nous devons même enregistrer un autre résultat, individuel, il est vrai, mais qui eut aussi ses conséquences scientifiques; nous voulons parler de la victoire remportée par Rosmini sur l'âme sincère et vraiment philosophique de M. Mamiani, qui, après avoir fait ses réserves sur le système de son adversaire et en avoir combattu énergiquement les erreurs, embrassa cependant son opinion sur l'existence de la vérité absolue et sur la partie la plus générale de la doctrine des idées.

Ainsi, on le voit, la mauvaise partie de l'idéalisme, celle qui confond la raison et l'entendement avec l'expérience, celle qui a attiré sur ce système les attaques du sens commun et les objections les plus pressantes de la critique, est tombée en Italie comme elle est tombée dans d'autres pays, sous les coups d'autres philosophes, au nom de la même autorité et devant les mêmes preuves. L'idéalisme dans le mauvais sens du mot, en tant qu'il compromet la connaissance du monde extérieur, a été vaincu. Mais ce qui ne l'a pas été, c'est la partie de la doctrine des idées qui se fonde sur l'existence et la valeur absolue de l'idéal et sur son rôle dans la raison, dans la science et dans la civilisation. Or, c'est là vraiment le grand et beau côté de l'idéalisme.

LIVRE III.

GIOBERTI.

22

LIVRE III.

CHAPITRE PREMIER [1]

SOMMAIRE. — I. — Biographie de Gioberti. — De 1801 à 1833. — Sa naissance. — Ses études universitaires. — Ses premiers écrits. — Son maître Dettori. — Ses rapports avec Manzoni et Leopardi. — Il dirige une académie philosophique. — Son influence sur la jeunesse de Turin. — Ses idées politiques et philosophiques vers 1830. — Ses rapports avec la jeune Italie. — Son emprisonnement et son exil.

II. — De 1833 à 1848. — Séjour de Gioberti à Bruxelles. — Ses ouvrages philosophiques et politiques. — *La Théorie du surnaturel*. — *L'Introduction à la philosophie*. — *Les Prolégomènes*. — *La Primauté morale et politique des Italiens*. — *Le Jésuite moderne*. — Influence exercée par ces ouvrages en Italie. — Impressions produites dans le clergé et dans

(1) Sur la vie de Gioberti on peut consulter, outre ses ouvrages et sa correspondance publiée à Turin de 1860 à 1863 avec des observations de M. Massari, une petite biographie comprise dans le recueil intitulé : *I Contemporanei italiani*, chez Pomba, Turin, 1862 ; un discours de M. Achille Mauri, intitulé : *Della vita e delle opere di Vincenzo Gioberti*, Gênes, 1853 ; un travail de M. Corrado Gargiolli, inséré dans les livraisons d'octobre et de novembre 1859 du *Piovano Arlotto*, ancienne revue littéraire de Florence ; le livre de Charles-Louis Farini sur les Etats-Romains, et les *Mémoires de Montanelli*, chap. XI.

le parti libéral. — Rapprochement entre Gioberti et les principaux co opérateurs du mouvement libéral italien. — Pellico, Balbo, Azeglio, Montanelli, Niccolini, etc. — Distinction à faire entre les partisans des idées politiques de Gioberti et son école philosophique. — Rapprochement entre cette école et celle de Rosmini.

III. — De 1848 à 1849. — Avénement de Pie IX. — Révolution de 1848. — Retour de Gioberti en Italie. — Sa popularité et son influence. — Réalisation éphémère de ses idées. — Charles-Albert et Pie IX. — La guerre de l'indépendance et la papauté libérale. — Il devient ministre en Piémont et président du conseil. — Cause de dissentiment avec ses collègues. — Sa démission. — Désastre de Novare. — Il quitte de nouveau l'Italie.

IV. — De 1849 à 1852. — Dernières années de sa vie. — Son séjour à Paris. — Son livre intitulé *Rénovation politique de l'Italie*. — Sa mort. — Rapprochement entre Gioberti et Rosmini.

I

1801 — 1833.

La biographie de Gioberti peut se diviser, comme celle de Rosmini, en quatre périodes : 1° de 1801, année de sa naissance, à 1833, date de son exil ; 2° de 1833 à 1848, c'est-à-dire depuis son exil jusqu'à son retour en Italie ; 3° de 1848 à 1849, années pendant lesquelles il a assisté et présidé au mouvement national préparé en grande partie par ses écrits ; 4° de 1849 à 1852, c'est-à-dire depuis son départ pour Paris en qualité de ministre plénipotentiaire jusqu'au 26 octobre 1852, date de sa mort.

Entre 1801 et 1833 se placent son éducation, ses études, ses premiers essais en philosophie et les premières épreuves de son patriotisme.

Vincent Gioberti est né à Turin dans la première année du siècle (2 avril 1801), de parents pauvres, qu'il a perdus de bonne heure. Une femme charitable l'a recueilli et lui a tenu lieu de mère. Il a fait ses études à l'université de Turin et y a eu pour maître un théologien savant et libéral, le professeur Dettori, poursuivi par les jésuites, et destitué pour ses opinions à la suite de leurs manœuvres.

Reçu dès l'âge de vingt-quatre ans dans le collége des docteurs en théologie (1825), il soutint dans cette circonstance des examens brillants et montra un talent distingué

pour la philosophie, surtout dans sa dissertation latine *De Deo et Religione naturali.*

Nous trouvons dans ce travail les traces de l'influence de Descartes et de l'école écossaise sur son esprit, car il y admet que le critérium de la vérité consiste dans la clarté et la distinction des idées, et il y définit l'idée « une perception de l'esprit » ; il n'y professe pas encore la doctrine platonicienne des idées, mais il y établit une profonde différence entre l'intelligence et la sensibilité. On y retrouve aussi les enseignements de Reid sur l'existence des principes et des conceptions rationnelles sur lesquels sont fondées la morale et la religion naturelle. Au reste, une érudition étendue, quoique parfois superficielle, distingue cet écrit d'un jeune homme de vingt-quatre ans, qui avait déjà lu un grand nombre de philosophes anciens et modernes et fait des recherches très-variées. Les philosophes italiens et même les contemporains y sont cités à côté des penseurs étrangers. Mais ce qu'il nous importe de constater, c'est que, dès cette époque, Gioberti pensait déjà par lui-même, et qu'il inclinait vers l'idéalisme lorsque le sensualisme était encore à la mode, que Galluppi était encore à peu près ignoré dans le nord de l'Italie et que Rosmini enfin n'avait pas encore pris sa place dans la philosophie italienne par son Nouvel Essai sur l'origine des idées.

Il paraît, du reste, que son esprit était déjà en travail dès l'âge de vingt ans et avait passé par les angoisses du doute et le choix momentané d'un dogmatisme très-éloigné de l'orthodoxie, avant de composer la dissertation que nous venons de mentionner. Car, dans une lettre tout à fait confidentielle, datée du 14 novembre 1832, il avoue s'être laissé entraîner d'abord par la philosophie de Straton de Lampsaque (1), disciple de Théophraste, dont la doctrine, assez obscure d'ailleurs, est regardée comme un panthéisme naturaliste, et il reporte cet état de son esprit au temps où *il lisait avec des larmes de tendresse les Confessions de saint Augustin*, ce qui en fixerait la date à l'année 1821. (Voir la pièce intitulée : *Diario letterario* dans la Correspondance et les Notes biographiques publiées par M. Massari, 1er vol.)

(1) Sur les idées de Straton Cf. un petit écrit de Leopardi dans ses Proses.

Gioberti était-il donc sincère dans les opinions qu'il s'était chargé de soutenir dans sa thèse académique? un changement sérieux s'était-il opéré dans sa pensée? Nous ne saurions en douter, surtout si nous considérons l'accord qui règne de **1825** à **1833** entre ses actions et ses idées, et dans ses idées entre la religion, la philosophie et la civilisation. Il est même remarquable que, dès cette époque, ce qu'il pense et ce qu'il écrit contient les germes des conceptions et des desseins qui se déploient plus tard dans ses livres et dans sa vie extérieure. Il aime l'Italie en patriote actif et courageux, et contrairement au goût de ses confrères dans le sacerdoce, il en parcourt les provinces du Nord et du Centre, recherchant l'amitié de Manzoni et de Leopardi, recueillant, pour ainsi dire, de leur commerce un nouvel aliment à cette flamme du patriotisme et de l'éloquence qui échauffe son âme. Il plaignait Leopardi pour son scepticisme, tout en admirant son génie, tandis qu'il aimait sans réserve l'esprit naturellement religieux de Silvio Pellico et la noble et chrétienne intelligence de Manzoni (Voir la lettre de 1832 déjà citée). Il s'associait aux démonstrations qu'on projetait à Pavie pour honorer la mémoire de Tamburini, théologien distingué, qu'on estimait surtout pour sa résistance au despotisme romain, et presque en même temps il prenait la défense de son maître Dettori poursuivi par les jésuites, et accusé par Rome au gouvernement piémontais qui eut la faiblesse de céder et de le destituer. La longue lettre qui contient cette défense est remarquable par les critiques dont les jésuites y sont l'objet. Car le probabilisme des écrivains de la Compagnie y est attaqué dans ses points essentiels, et l'esprit dont Gioberti y fait preuve annonce l'auteur du livre intitulé ***Le Jésuite moderne***.

Outre les lettres à ses amis les plus intimes, où sont dévoilées ses plus secrètes intentions, nous avons deux écrits assez étendus qui se rapportent à la partie de sa vie dont nous nous occupons maintenant. L'un est la dissertation dont nous avons déjà fait plusieurs fois mention, l'autre est un discours lu dans les séances d'une académie présidée par un honnête théologien, Sinéo, qui était alors avec Dettori, un des plus dignes représentants de la partie libérale du clergé piémontais. Eh bien, dans l'un comme dans l'autre de ces

écrits, quelles sont les maximes les plus saillantes et les idées les plus explicites de Gioberti? Les voici : La raison humaine est limitée, elle n'embrasse ni toutes les vérités, ni tous les rapports et les déductions dont on conçoit la possibilité, dans leur ensemble et leur unité absolue. Il s'ensuit qu'il ne faut pas confondre les vérités et les sciences entre elles, ni prétendre sacrifier l'une à l'autre les différentes parties du vrai, sous le prétexte d'une unité forcée et illusoire. Il y a donc place parmi les objets de la connaissance humaine pour le surnaturel et l'incompréhensible; il y a donc aussi un fondement pour la religion et la foi à côté de ce qui sert de base à la philosophie et à la raison. Il peut donc y avoir indépendance et concorde entre elles, et de même aussi entre l'Église et la société. Elles doivent par conséquent marcher d'un commun accord dans la voie du progrès; car si l'une conserve fidèlement le dépôt des traditions religieuses, et l'autre s'efforce, en réformant sans cesse son œuvre, de conduire les hommes à la justice et au bonheur, ces deux missions si différentes ont cependant un rapport qui les unit. La mission de l'Église quoique dirigée vers un but céleste et supérieur au temps et à l'espace, s'accomplit cependant sur la terre. C'est aux hommes qu'elle s'adresse, et aux hommes des différents pays et des différents siècles; elle les suit donc dans leur développement historique et s'accommode à leurs besoins les plus impérieux. Et, en effet, autre chose est le dogme dans ce qu'il a d'essentiel et d'immuable, et autre chose la discipline, partie variable de l'ordre religieux, ainsi que le pensent les docteurs les plus orthodoxes et comme l'atteste effectivement l'histoire.

Le progrès doit donc être possible dans l'Église et par l'Église aussi bien que dans l'État et par l'État; il doit s'opérer avec le concours des vertus religieuses et politiques. Et, en effet, le christianisme est une religion de paix et d'amour; les préceptes de l'Évangile sont la meilleure règle à suivre pour assurer le triomphe de la justice et de la fraternité.

Voilà les sentiments qu'il inculquait aux jeunes gens et aux hommes mûrs qui, attirés par le charme de sa parole et l'élévation de sa pensée, recherchaient son amitié et sa conversation. Il y avait parmi eux des membres de toutes

les classes influentes de la société de Turin, des médecins, des avocats, des nobles, des prêtres, des magistrats, des gens de lettres. Quelques-uns d'entre eux montèrent plus tard aux degrés les plus élevés de l'administration publique et participèrent au pouvoir. En attendant, les plus jeunes formèrent autour de Gioberti une espèce d'école ou d'académie qui se réunissait sous sa présidence pour discuter des questions philosophiques et littéraires. Il avait adopté pour texte des discussions les livres de Galluppi et surtout les *Lettres sur les vicissitudes de la Philosophie*, marquant par ce choix son intention de rattacher sa pensée et celle de ses jeunes collègues, d'une part aux enseignements du philosophe national le plus autorisé parmi les contemporains, et d'autre part à la science moderne dont les révolutions et les progrès étaient encore trop peu connus autour de lui. Mais, dès cette époque, la philosophie toute seule, separée de l'activité pratique, ne suffisait pas à l'ardeur de son âme. Il voulait dès lors la faire servir à la délivrance de la patrie, et, pour diriger ses efforts vers ce but, il unissait l'examen des sujets politiques aux questions littéraires et philosophiques. Ce procédé était excellent sans doute et il ne devait pas être stérile pour l'éducation de ceux auxquels il s'adressait; mais il devait rendre le maître suspect à la police ombrageuse de ce temps-là, d'autant plus qu'en 1830 l'agitation s'était propagée en Italie à la suite de la seconde révolution française, et qu'en 1831 un mouvement sérieux avait eu lieu dans les États de l'Église.

En 1833 Gioberti fut arrêté et exilé après quatre mois d'emprisonnement (1).

Avant de le suivre dans le reste de sa carrière, fixons nos idées sur deux points importants, c'est-à-dire, sur ses opinions politiques et sur ses principes philosophiques à l'époque où nous sommes arrivés. Cette précaution ne sera pas inutile pour comprendre la suite de ses travaux, et l'en-

(1) Voici comment Silvio Pellico, dans sa correspondance, fait mention de ce fait : « A mon arrivée en Piémont, en 1830, je trouvai parmi les jeunes prêtres, amis de mon frère François, maintenant jésuite, le bouillant Gioberti; je reconnus en lui un esprit élevé, une foi ardente, un cœur sincère; il ne lui manquait qu'un peu plus de prudence; il se passionnait pour la cause des pauvres Polonais, et il ne craignait pas de se nuire en disant à tout le monde ce qu'il pensait. Nous étions à une époque critique; il fut soupçonné, arrêté et expulsé. » — Lettre 215. Florence, Le Monnier, 1856.

chaînement de ses idées à travers les phases de leur développement.

On a affirmé que vers 1830 Gioberti appartenait à la société secrète appelée « la Jeune Italie », et qu'à cette époque il était républicain. Cette assertion est trop tranchée. Qu'il eût du penchant pour la démocratie, et que les circonstances de sa vie et les qualités de son caractère l'y disposassent, c'est ce qui nous paraît hors de doute ; qu'il ait même écrit dans le journal de l'association dont Mazzini était le chef, c'est ce qu'on ne saurait contester, mais on ne peut pas en conclure qu'il ait été affilié à la société secrète dont il s'agit. Il nous paraît, quant à nous, beaucoup plus exact de dire, que de même qu'il a hésité, pendant quelques années, entre le naturalisme de Straton et le platonisme chrétien, de même il a oscillé, pendant un certain temps, entre la forme républicaine et la forme monarchique; et l'on ne trouvera pas cette oscillation étrange si l'on considère l'importance et l'extension prise alors par l'association de la Jeune Italie, et ce que pouvait présenter de séduisant à l'esprit de Gioberti, l'idée de réunir les efforts de l'Église à ceux des républicains pour la régénération de son pays. Car cette idée avait été autrefois une réalité au temps des ligues lombardes et des papes qui s'en étaient déclarés les chefs contre les empereurs. Ce qui s'était fait au moyen âge, pourquoi n'aurait-il pu se renouveler dans les temps modernes? Cette réflexion a dû certainement traverser l'esprit de Gioberti ; elle ressort même assez clairement des actes et du commerce épistolaire de sa première jeunesse. Quoi qu'il en soit, le jugement que nous avons porté sur son adhésion à la république et les termes dans lesquels nous le maintenons, nous semblent confirmés par une correspondance qui eut lieu en 1834, c'est-à-dire dans la première année de son exil, entre lui et le chef de la Jeune Italie. Mazzini ne lui écrit pas comme il écrirait à un affilié, mais comme à une personne dont il croit avoir la sympathie et dont il désire s'assurer la coopération. D'un autre côté, Gioberti, tout en lui témoignant son estime et son affection en un temps où il la méritait encore, ne se déclare nullement son disciple et son adhérent ; il distingue au contraire entre le but et les moyens, se déclare d'accord avec lui sur le premier, sans le déterminer cependant d'une manière précise, et se sépare

entièrement du célèbre agitateur relativement aux seconds. Il lui avoue encore n'avoir nulle confiance dans les conspirations et surtout en celles qui se trament à l'étranger entre des émigrés mal informés et faciles à s'exalter. Il ne croit même pas qu'on puisse compter sur l'efficacité et le succès des révoltes populaires sans le concours d'une guerre européenne et sans une diversion en faveur de l'Italie contre l'Autriche. A ces considérations, qui portent l'empreinte du bon sens et de l'esprit pratique, il faisait succéder les paroles suivantes : « Vous dites, si je vous ai bien compris, que les révoltes, même celles qui ne réussissent pas , sont utiles pour instruire le peuple, qui, ne pouvant être organisé par la parole et par les livres, doit être formé par l'action. Je ne nie pas complétement ce genre d'utilité et je vous avoue aussi que suivant mon opinion, je dirai même ma religion, toutes les fois qu'un dessein est accompli, c'est-à-dire quand il est devenu un fait, j'y reconnais un bienfait de la Providence, qui sait, par des voies incompréhensibles à l'esprit humain, tirer le bien des calamités elles-mêmes. Parmi les avantages qui dérivent de semblables entreprises et qu'il nous est permis d'observer, je reconnais celui que vous avez indiqué ainsi que le cri de justice et de vengeance qui s'élève d'un sang innocent contre ceux qui l'ont versé. Cependant, comme en nous gouvernant nous devons peser le bien et le mal ainsi que le profit et le dommage, je crois que dans le cas dont il s'agit, celui-ci est de beaucoup supérieur. Les essais avortés de révolution abattent toujours davantage et épouvantent les faibles et les bons, diminuent le nombre des forts, découragent les masses, et offrent aux princes et aux gouvernements l'occasion justifiée non-seulement de sévir, mais de restreindre et d'anéantir, autant que possible, ces moyens d'instruction qui, dans une civilisation arriérée et faible comme la nôtre, sont cependant d'une grande importance.

Pensez-vous que tant de jeunes gens, ravis par la mort, les prisons et l'exil à l'Italie, n'aient pas appauvri considérablement notre malheureuse patrie, diminué son progrès et la puissance de l'opinion publique, surtout quand ces jeunes gens étaient en général les mieux pensants et les plus actifs? Et ne croyez-vous pas que s'ils avaient continué à écrire dans leur pays et à jouir, je ne dis pas de la liberté, mais d'un esclavage moins lourd, il n'y aurait pas eu

d'ici à quelques années un progrès de quelque importance? »

Voilà avec quelle sagesse Gioberti se séparait de Mazzini. Les principes pratiques et les règles d'honnêteté politique qu'elle renferme étaient ceux du parti libéral constitutionnel, qui allait le compter bientôt parmi ses membres les plus éclairés, et auquel il allait donner des gages indubitables d'adhésion et de dévouement dans tous ses écrits. Par ces principes et par ces règles il se séparait de l'esprit révolutionnaire du dix-huitième siècle et se rattachait à cette famille de patriotes et de penseurs, qui, avec Rosmini, Manzoni, Santarosa, Balbo, d'Azeglio, Mamiani, Caponi, Farini, malgré les différences individuelles, voulaient tous la reconstitution de l'Italie, par le réveil de la vie morale et intellectuelle, par le progrès de l'opinion publique et la force des vertus personnelles.

Voilà pour les principes politiques. Quant aux idées philosophiques, voici ce que nous devons remarquer : Les germes d'idéalisme que nous avons rencontrés dans sa thèse d'aggrégation présentée à la faculté de Turin firent éclosion et se développèrent en 1830, à la lecture du Nouvel Essai sur l'origine des idées. Ce fait est attesté par des personnes encore vivantes, qui nous ont raconté à quelle admiration sincère il s'abandonna avec ses amis touchant ce livre et envers son auteur. Sa correspondance confirme du reste ces informations ; car voici ce qu'il écrivait à un jeune homme de sa connaissance, en 1831 : « En continuant l'étude de « cette philosophie vous vous apercevrez qu'elle est digne « de recevoir le droit de cité en Italie sur des titres déjà « anciens, car elle est née dans la grande Grèce par l'initiation de Pythagore ; l'école italique en a poursuivi l'ouvrage, elle a été embellie par Cicéron, consacrée par les « Pères latins, rétablie par Marsile Ficin, agrandie par « Bruno, étendue par Vico et ***dernièrement perfectionnée*** « ***par Rosmini***. »

Deux ans plus tard, écrivant à la même personne, il la détournait du sensualisme et la poussait vers le rationalisme, c'est-à-dire vers le système qui place la raison au-dessus des sens, en disant : « Un jour viendra où l'on « rira des sensualistes, si toutefois il y en aura encore quel- « qu'un, comme on rit aujourd'hui du système de Ptolémée.

« Et même ce temps est déjà venu ; pas encore tout à fait
« il est vrai, pour les Français, quoique le rationalisme rè-
« gne aujourd'hui en France et le sensualisme en soit
« réduit aux physiologistes de l'école de Broussais, person-
« nages peu importants, et que Destutt de Tracy qui écrit
« encore ne compte pas un seul disciple de quelque répu-
« tation; il n'est pas venu encore pour les Italiens, quoi-
« que les deux seuls philosophes de quelque importance
« que nous ayons à présent, Galluppi et Rosmini, soient
« rationalistes ; car la plupart de nos jeunes gens sont en-
« core sensualistes, n'ayant entre les mains que Condillac,
« Tracy et Cabanis, et s'en tenant aujourd'hui à ce qu'on
« pensait en France il y a trente ans ; chose désagréable et
« indigne d'une nation qui, autrefois, a formé les autres
« à la civilisation et à la science. Mais le temps est déjà
« venu, dis-je, pour l'Allemagne du Nord, la plus riche,
« la plus puissante des nations dans les recherches philoso-
« phiques. Je te le dis, mon cher Verga, avec toute la con-
« viction qui peut m'être procurée par quinze ans d'une
« étude assidue de la philosophie et spécialement des sys-
« tèmes sensualistes, quiconque connaît l'état actuel de la
« science ne peut s'arrêter à la doctrine des sens, ni être
« dupe de ses illusions. Ce que je te dis ne dépend point
« des préoccupations du prêtre (tu me connais), ni de mes
« études théologiques, car avant de les entreprendre, dès
« l'âge de treize ans j'avais commencé à philosopher libre-
« ment, ni de l'impression de mes premières lectures en
« philosophie, car elles ont porté d'abord sur Bonnet et
« Condillac, ni enfin d'une prépondérance de l'imagina-
« tion, car je sais qu'en moi la raison est plus forte et ne
« confond point la réalité des choses avec la poésie. »

A ces aveux et à ces conseils qui attestent combien était claire dans l'esprit de Gioberti la connaissance des défauts intellectuels de son pays et des besoins de son temps, ajoutons encore les paroles suivantes qui montrent avec la même évidence de quelle nature était sa religion et de quelle source dérivait l'accord qu'il voulait établir entre elle et la philosophie : « Une religion comme celle de Pellico, de
« Manzoni, de Santarosa, ne peut être confondue avec la
« superstition des lâches et des hypocrites. Si, d'un côté,
« il est de nos jours non-seulement utile mais indispensable

« que la religion se purifie, s'ennoblisse, s'accommode aux « besoins politiques et moraux des peuples, se réforme en « remontant à ses principes, et même se transforme non-« seulement par un accord mais par une identification avec « la philosophie dont elle n'a jamais été effectivement sé-« parée ; d'un autre côté je regarde comme dangereux « qu'elle s'éteigne ; d'abord parce que c'est le seul agent « capable d'enflammer le peuple.... ensuite parce que sans « une religion philosophique il ne peut y avoir, selon moi, « une morale austère, inaltérable, stoïque, et plus forte que « la fortune et les hommes, une morale propre à inspirer « de grandes et généreuses actions, l'oubli de soi-même et « l'amour désintéressé de la patrie. Or, la religion philo-« sophique n'est autre que le christianisme bien entendu, « et celui-ci n'est dans l'ordre moral que le stoïcisme per-« fectionné et uni à l'essence la plus pure des doctrines « platoniciennes. » (Pages 198 et 199 du premier vol. de la *Correspondance.*)

Nous aurons besoin de recourir plus tard à ces paroles versées dans le sein de l'amitié, pour comprendre la pensée de Gioberti sous les différentes formes qu'elle a revêtues.

II

1833 — 1848

Cette période de quinze ans, que Gioberti passa dans l'exil, comprend presque tous ses travaux philosophiques et littéraires. C'est un temps de labeur continuel, pendant lequel son influence sur le Piémont et sur l'Italie augmente à proportion des efforts qu'il consacre à leur cause et des sacrifices qu'il supporte pour la soutenir. Plus d'une fois ses amis et ses admirateurs essayèrent, dans cet intervalle, d'abréger son exil et d'écarter de sa trop modeste position les effets de la gêne et de l'adversité ; mais, décidé à ne transiger jamais avec sa conscience et cédant à un sentiment d'honneur poussé jusqu'au scrupule, il se fit une habitude

de ne rien devoir qu'à son activité ct à son courage. Il vécut du produit de ses leçons et ne rentra dans sa patrie que le jour où son retour, loin de coûter quelque chose à son amour-propre, était réclamé par l'opinion publique et imposé au gouvernement.

Après un court séjour à Paris où la fortune ne lui sourit pas, il se rendit à Bruxelles et il y demeura quinze ans dans une institution privée comme maître de philosophie. C'est là, qu'entre la préparation de ses leçons, ses nombreuses lectures et une correspondance active avec ses amis de Belgique, de France et d'Italie, il trouva le temps d'écrire et de publier les ouvrages qui ont fait sa réputation et ajouté l'appui de ses idées, de son éloquence et de son crédit à l'influence du parti constitutionnel qui gagnait chaque jour du terrain en Piémont ainsi que dans l'Italie du Centre et du Midi.

Suivons rapidement les progrès de cet ascendant intellectuel et politique de l'émigré de Bruxelles pour les rattacher à ses écrits et aux effets qu'ils devaient produire. Et d'abord rappelons que, dès **1831**, l'idée de relever l'Italie de son abattement par le réveil de la pensée philosophique, était précise et arrêtée dans son esprit. « La voie de l'action est « fermée disait-il, (Voir page **176** du premier tome de la Correspondance) aux Italiens d'aujourd'hui : ce qui doit désespérer les vieillards et non les jeunes gens qui ont l'avenir devant eux. Mais les Italiens n'entreprendront jamais « rien de sérieux s'ils ne s'habituent d'abord à penser; et « je ne crois pas être dupe de l'amour que je porte à une « science que j'ai cultivée d'une manière spéciale, si je dis « que les interminables malheurs de l'Italie dépendent principalement du peu d'usage qu'elle fait de la pensée, c'est-« à-dire de son peu de philosophie. En Angleterre, en « France, dans les parties civilisées de l'Allemagne, l'exercice indépendant et universel de la raison a précédé la « civilisation et l'a produite; là où l'une a fait défaut, l'autre n'a pas paru non plus.....

« Quoique l'Italie n'ait jamais manqué d'esprits qui ont « profondément philosophé, la passion de la philosophie n'y « a jamais été assez intense, continue et générale pour y déterminer une révolution et un perfectionnement dans son « état politique et social. Ceux qui sont jeunes et vigoureux

« d'esprit et de corps doivent prendre courage, ne pas dé-
« sespérer de pouvoir faire ce qui ne s'est pas fait, et remé-
« dier enfin aux défauts de nos ancêtres. »

Il mit lui-même à exécution le conseil qu'il donnait aux autres : les confidences et les épanchements qui sont renfermés dans sa correspondance nous font, pour ainsi dire, assister à l'élaboration de cette entreprise hardie, et nous rendent témoins des sentiments et des dispositions d'esprit qui l'accompagnèrent. Pour suivre ce travail de son esprit et de son cœur, il faudrait rendre compte de ses ouvrages, étude que nous devons séparer de cette notice pour ne point l'agrandir outre mesure et pour mieux saisir l'ensemble de ses écrits et l'unité de ses idées.

Nous ne pouvons cependant nous dispenser de faire quelques remarques sur la portée et la suite de ses publications, et sur les rapports qui les rattachent au mouvement philosophique et politique de l'Italie. En voici les titres et les dates : en 1838, parut la *Théorie du surnaturel;* de 1839 à 1840, l'*Introduction à l'étude de la philosophie*; en 1841, le premier volume des *Erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini* et le *Traité du Beau*; en 1842, la *Primauté morale et politique des Italiens*; en 1843, le *Livre du Bon*; en 1845, les *Prolégomènes à la Primauté*; en 1846, le *Jésuite moderne*; en 1848, l'apologie de cet ouvrage. Si à ces publications, renfermées dans la période qui nous occupe, on ajoute un *Discours préliminaire à la Théorie du surnaturel*, une *Lettre sur les doctrines de l'abbé Lamennais* et quelques autres opuscules de genre politique, et enfin l'ouvrage intitulé : *De la Rénovation politique de l'Italie*, paru en 1851, on aura la liste complète des livres de Gioberti, publiés de son vivant.

Or, voici en peu de mots quelle est l'importance respective de ces livres.

Par la *Théorie du surnaturel* et surtout par l'*Introduction à l'étude de la philosophie*, le plus considérable de ses ouvrages, il prend sa place dans la philosophie italienne et devient bientôt chef d'une école, en partie auxiliaire, en partie rivale de celle de Rosmini, qu'il attaque directement dans le livre des *Erreurs*. Les livres du *Bon* et du *Beau* étendent à la morale et à l'esthétique les principes de sa doctrine. La *Primauté morale et politique des Italiens*, ainsi

que les *Prolégomènes* à ce même ouvrage en sont l'application à la reconstitution nationale de l'Italie; le *Jésuite moderne* en est la défense contre les ennemis les plus obstinés de la liberté et du progrès; la *Rénovation politique de l'Italie* est une expression nouvelle et modifiée de ses idées sur l'organisation future de la Péninsule après les mécomptes de 1848 et de 1849; c'est à la fois son testament et sa prophétie.

La *Théorie du surnaturel* n'eut pas un grand succès; c'est de l'*Introduction à l'étude de la philosophie* que datent la réputation philosophique de Gioberti et la naissance de l'école qui a suivi ses principes. Cette école n'eut pas une existence circonscrite et un siége matériel comme celle de Rosmini; les réunions tenues à Turin par Gioberti avec ses amis furent interrompues par son emprisonnement et ne furent point reprises.

Exilé, vivant à l'étranger, suspect aux dignitaires du clergé et aux chefs de l'enseignement officiel, il ne disposait, pour propager ses idées, ni d'un ordre monastique et des universités, comme Rosmini, ni d'un riche patrimoine, ni du dévouement de nombreux disciples. Quelques amis, la plupart étrangers à la science, consolaient sa retraite de Bruxelles; mais les personnes qui lui étaient le plus attachées étaient ou à Paris, comme M. Massari et M. Mamiani, ou en Piémont, avec les amis qu'il y avait laissés (1).

Gioberti a cependant fondé une école, et une école beaucoup plus nombreuse que celle de Rosmini; la pensée qui la dirigeait venait de l'exil, pénétrait en Italie malgré les défenses de la police, grandissait en autorité par l'éloignement même de celui qui l'envoyait, s'insinuait dans les âmes par l'éloquence qui l'accompagnait et gagnait les unes par la science, les autres par le sentiment, le clergé par son caractère religieux, les laïques par son élévation philosophique, le plus grand nombre enfin par son but patriotique et les espérances qu'elle faisait naître. De sorte que, sans avoir de dessein ni de limites bien arrêtées, cette école s'était, on peut le dire, établie dans l'esprit même de l'Italie et identifiée avec la nation; car, fatiguée des essais infructueux des

(1) L'Italie ne doit cependant pas oublier la sympathie efficace que M. Quételet, directeur de l'Observatoire de Bruxelles, a témoignée à Gioberti pendant son séjour dans cette ville.

révolutions isolées et des sociétés secrètes, l'Italie, de 1830 à 1848, a appris, à ses dépens et d'après sa propre expérience, à compter moins sur les conspirations et beaucoup plus sur les effets de l'opinion publique, sur le progrès général de l'Europe, et sur les efforts qu'elle pouvait faire elle-même, dans les voies pacifiques et légales, pour préparer et conquérir enfin l'indépendance, la liberté et l'unité. C'est cette persuasion que Gioberti a tantôt provoquée, tantôt secondée par ses écrits, éclairée et élevée par sa doctrine, déterminée et précisée par les programmes politiques contenus successivement dans la *Primauté*, les *Prolégomènes* et la *Rénovation*.

Laissons pour le moment de côté ce dernier ouvrage, sur lequel nous nous arrêterons plus loin. Il y a entre lui et la *Primauté* une opposition si grande qu'on peut les regarder comme les deux points extrêmes de la ligne parcourue par la pensée de Gioberti. Mais sur cette ligne est un point intermédiaire occupé par les *Prolégomènes*, livre qui divise et rapproche à la fois deux phases distinctes de sa philosophie et de sa politique. Occupons-nous un instant de cet ouvrage et de son rapport à la *Primauté* pour comprendre l'influence de la pensée de Gioberti pendant la période qui fixe en ce moment notre attention.

Ainsi que nous aurons plus tard occasion de le remarquer, les idées sur la dialectique qu'on trouve dans les *Prolégomènes* sont l'anneau qui joint la première forme de la philosophie de Gioberti à la seconde; et, pour ce qui regarde la politique et ses rapports avec la religion, Montanelli observe avec justesse (voir ses *Mémoires*, chap. XXI) « qu'il faut distinguer le catholicisme antijésuitique, enseigné dans les *Prolégomènes*, et la papauté guelfe de la *Primauté*. En séparant le catholicisme du jésuitisme, Gioberti avait ouvert aux libéraux la porte de l'Eglise et ménagé aux prêtres l'entrée dans le parti libéral, service immense rendu à la fraternisation italienne, pont jeté entre deux rives qu'un abîme séparait. »

Nous adoptons ce jugement, mais nous ne trouvons pas également juste ce qui suit dans les Mémoires du démocrate toscan. Il nous dit, en effet, que l'idée de la papauté guelfe avait bientôt été mise de côté et laissée à l'état d'utopie par Gioberti lui-même, et il a l'air de fixer ce changement sur-

venu dans la conduite du philosophe de Turin à l'époque des *Prolégomènes*, ce qui le ferait remonter à 1845 et rendrait inexplicables sa conduite, ses actes et sa correspondance jusqu'en 1849. En général, Montanelli donne trop de place au calcul et pas assez à l'inspiration et aux circonstances en appréciant la politique de Gioberti. Il nous paraît beaucoup plus conforme à un examen consciencieux de ses actions et de ses idées de se borner à reconnaître qu'il a renoncé au principe guelfe d'une confédération présidée par le pape, du moment qu'il s'est aperçu de l'impossibilité de soustraire Pie IX aux influences rétrogrades qui l'entouraient, et des difficultés qui rendaient incompatible le double pouvoir du souverain pontife avec la liberté politique.

En faisant ces réserves, nous nous associons cependant volontiers et généralement aux observations de Montanelli sur les différences qui séparent les *Prolégomènes* de la *Primauté* et sur les effets et les fins diverses qui s'y rattachent. Nous croyons avec lui que Gioberti, en composant la *Primauté*, avait moins en vue l'Italie libérale, l'Italie des Niccolini et des Giusti que l'Italie du clergé, l'Italie du moyen âge et du pape. C'est moins aux laïques qu'aux hommes d'Eglise qu'il a parlé, et le langage qu'il leur a tenu a été tel qu'il fallait pour se faire écouter de son auditoire. « Il savait « fort bien que s'il avait commencé par gronder le pape à la « manière de Dante, on l'aurait mis immédiatement dans le « même sac avec les philosophes des écoles condamnées « par Rome ; accouplé à Lamennais, et sentant désormais « son excommunié, il ne lui aurait plus été possible de tirer « un seul clerc de son côté. C'est pour cela qu'avec un art « de tribun qui étonne, il s'abstint de toute plainte ; il se sé- « para des traditions qui pouvaient le faire soupçonner « d'hérésie ; il abonda en griefs contre les jansénistes et les « philosophes modernes ; il laissa en repos les jésuites et fit « même l'éloge de quelque côté louable de la compagnie. Et « les jésuites qui, pour faire pièce à Rosmini, s'étaient déjà « faits Giobertiens, ne furent point scandalisés de l'italia- « nisme de la *Primauté*, quoique quelques-uns des plus fins, « ainsi qu'on peut le voir chez le père Curci, s'aperçussent « déjà que ce n'était pas là du grain sans ivraie et définis- « sent le livre en question : *Une maison de libéraux avec* « *l'enseigne du Pape.* » (*Ibidem*, chap. XI.)

Il est certain que la parole du tribun catholique excitait l'enthousiasme dans les monastères, les cures et les séminaires, et les craintes manifestées publiquement dans les correspondances diplomatiques, par les autorités autrichiennes, attestent d'une manière authentique les conversions opérées par la *Primauté* dans l'Italie des prêtres, qui était, plus qu'on ne pourrait le croire, l'Italie du peuple. (*Ibidem*, et chap. XIII. Cf. Gualterio, *Rivolgimenti Italiani, documenti.*)

Mais l'effet des *Prolégomènes* fut diamétralement opposé à celui de la *Primauté :* applaudissements immenses du côté des libéraux, torrent d'injures du côté des réactionnaires. Les libéraux, en voyant ce prêtre catholique se prendre corps à corps avec les Pères, et rester néanmoins dans les limites d'une étroite orthodoxie, se persuadaient que le catholicisme laisse une certaine latitude à la liberté des opinions, et commençaient à croire que l'obstacle à la régénération de l'Italie venait moins du catholicisme que du jésuitisme. (*Idem, ibidem.*)

Aussi, quand les premiers actes du pontificat de Pie IX furent connus, combien de personnes, dit encore Montanelli, pensaient à la *Primauté* et se représentaient Gioberti comme un précurseur! Or, si cette idée venait à un grand nombre de ceux qui n'étaient pas du tout inclinés à la religion, et sur lesquels cependant Pie IX faisait l'effet d'un prodige, combien ne devait-elle pas entrer encore plus naturellement dans les esprits qui regardaient la restauration des croyances religieuses comme une nécessité suprême de leur époque? (*Ibidem*, chap. XXI.)

Contentons-nous de constater par ces témoignages les impressions diverses produites par la *Primauté* et les *Prolégomènes*, le prestige et la popularité que ces deux livres procurèrent au philosophe de Turin en gagnant successivement à ses idées politiques le clergé et les libéraux. Malgré tout ce que nous y verrions d'intéressant, nous ne pouvons décrire l'effet produit dans le public par ses autres ouvrages ni suivre en détail le progrès de son crédit. Celui qui remplirait cette lacune nous montrerait le côté social et religieux de la polémique qui eut lieu entre lui et les rosminiens et dont nous ne considérerons plus tard que l'aspect philosophique. Il nous ferait voir son nom et ses doctrines attaqués par les jésuites, dont il provoqua la colère par le long

ouvrage qui contient sous tant de formes leur condamnation, et, au milieu des viscissitudes qui sont le cortége inséparable du rôle d'un grand citoyen, on reconnaîtrait d'abord les signes, puis les manifestations partielles, et enfin l'explosion générale de l'opinion publique en sa faveur. On verrait cette force des temps nouveaux formée en Italie sous l'action multiple de nombreux penseurs et patriotes s'émouvoir au contact de son génie, répondre à son appel de préférence à tout autre et lui obéir comme à un maître (1). Ne pouvant donner tant d'étendue à notre travail, nous terminerons cette période de la vie de Gioberti en indiquant les rapports qu'il a soutenus avec les hommes les plus importants de son temps dans les lettres et la politique et en précisant les différences qui séparent son école de celle de Rosmini.

Ces personnages dont il nous semble utile de rappeler les relations avec Gioberti sont : Pellico, Balbo, Azeglio, Montanelli, Ventura, Mamiani et Niccolini. Tous ces personnages, si différents par le caractère, l'intelligence, les idées et la sphère spéciale de leur action, se touchent tous cependant par quelque côté et ont des points de contact avec Gioberti. Ouvriers indépendants, ils ont travaillé néanmoins à une tâche commune ; tantôt unis et tantôt séparés, chefs ou soldats, amis ou adversaires dans le drame complexe de la reconstitution nationale, ils ont concouru à la conquête d'un but commun, chacun à son heure, suivant ses convictions et ses moyens.

Le martyre de Pellico a précédé l'exil de Gioberti, et le patriotisme religieux que l'Europe a applaudi dans l'auteur de ***Mes Prisons*** a enflammé la jeunesse de son compatriote et agi sur son intelligence par l'admiration et l'enthousiasme. Mais l'influence de Pellico sur Gioberti et sur ceux qui ont participé à l'émancipation de l'Italie se borne à l'effet moral produit par ses écrits et par ses souffrances. Car on sait que, sorti de prison, il ne se mêla plus de politique et devint d'un libéralisme si timide et d'une piété si remplie de scrupules, qu'il fut accusé d'avoir renié les convictions

(1) L'enthousiasme pour les idées de Gioberti et les réformes de Pie IX était devenu si général en 1848, et il unissait tellement dans ses manifestations les noms du pape réformateur et du théologien philosophe, qu'en Toscane les paysans appelaient Gioberti le maître de Pie IX. (Voyez les Mémoires déjà cités, page 286 du premier volume, édition de Turin.)

de sa jeunesse et embrassé le parti des éternels ennemis de son pays ; c'était exagération et calomnie sans aucun doute, mais la vérité est que l'âme de Pellico était devenue d'une tendresse excessive dans les dernières années de sa vie, et qu'il ne supportait plus l'idée d'aucune rupture avec aucune autorité, pas même avec celle des jésuites. Sa charité était presque aussi large que celle du pape, et tout ce qui touchait à l'Eglise ou en exerçait les fonctions était pour lui respectable et sacré. Admirateur de la *Primauté*, il fit ses réserves sur les *Prolégomènes*, puis désapprouva le *Jésuite moderne* tout en respectant les intentions de l'auteur et en admirant son éloquence. (Voir la correspondance de Pellico, lettres du 30 juin et du 28 juillet 1845 et du 18 juillet 1847. Cf. le travail de M. Gargiolli publié dans le *Piovano Arlotto* déjà cité.) Il était devenu tellement étranger à toute politique active et à tout libéralisme militant, qu'il n'entendait et n'admettait plus d'autre vertu que la résignation.

Il n'en était pas de même du comte César Balbo, comme lui Piémontais, patriote et catholique. Exilé en 1821, après avoir partagé les projets à la fois libéraux et ambitieux de Charles-Albert, il s'était appliqué à l'étude de l'histoire nationale et s'était élevé à des considérations philosophiques qui, tout en se rattachant par les principes métaphysiques à l'école théologique de Bossuet, avaient une portée pratique incontestable ; car, contenant un examen sincère des qualités et des défauts du peuple italien pendant les siècles de son indépendance et de son servage non moins que des causes qui avaient détruit l'une et produit l'autre, elles composaient l'enseignement le plus propre à réveiller dans l'esprit des Italiens les sentiments de responsabilité, de moralité et d'amour-propre qui suivent généralement d'un sérieux examen de conscience. Balbo, catholique comme Pellico, ne se renfermait pas comme lui dans une passivité stérile, mais il voulait préparer la nation à la conquête de son indépendance. Aussi devait-il s'entendre avec Gioberti, dont il partageait les croyances religieuses et les tendances actives. Nous verrons plus loin, en parlant de la *Primauté*, quels rapports l'unissent au livre des *Espérances ;* nous constaterons les analogies de ces deux livres, qui, malgré des différences très-remarquables, obéissent cependant, sous tant de rapports, au même esprit et aux mêmes principes.

Contentons-nous pour le moment de reconnaître que, malgré les différences de la naissance et du talent et malgré l'indépendance du caractère aristocratique de César Balbo, Gioberti n'a pas eu de partisan plus chaud et plus sincère. Il suffit pour s'en convaincre de consulter la correspondance de Gioberti, et pour se l'expliquer on n'a qu'à se rappeler la communauté de leurs principes religieux et politiques.

Après avoir lu la *Théorie du surnaturel*, César Balbo se déclare disciple de Gioberti et le place comme écrivain à côté de Manzoni ; dès que la *Primauté* a paru, il lui dédie son livre des *Espérances de l'Italie*, qu'on peut regarder comme le complément de celui de Gioberti, tant est grande la conformité des idées et des principes malgré la divergence de quelques vues spéciales. Après la publication du Jésuite moderne, il élève jusqu'au ciel le troisième livre de cet ouvrage, et l'éloge, magré sa pompe, est d'autant plus sincère qu'il est précédé d'une désapprobation très-franche des livres antécédents. Balbo porte si loin son admiration pour Gioberti dans cette circonstance qu'il l'appelle un terrible homme, un homme incomparable et qu'il avoue être réduit avec ses amis au rôle de commentateur. (Lettre du 27 juillet 1847, dans un recueil de Lettres de Balbo publié par Le Monnier.)

Il peut paraître étrange que nous croyions devoir rapprocher Gioberti et d'Azeglio. Car, si l'on fait abstraction de la simultanéité de leur existence, de l'identité de leur patrie et de la coïncidence de leurs efforts dans le but commun de la reconstitution italienne, tout paraît écarter l'un de l'autre deux hommes si différents. Ceux qui ont connu M. d'Azeglio savent même de quelles railleries il poursuivait quelquefois les actes politiques et les idées de Gioberti. Tout semblait lui déplaire dans l'illustre abbé, les livres, les discours, les manières ; et, en effet, jamais peut-être antithèse plus tranchée ne s'est produite entre deux hommes du même temps. Le premier, noble d'ancienne race, homme du monde, peintre et romancier, portait dans son style, comme dans ses actes et ses manières, un tact, une aisance et un goût qui en faisaient un type harmonieux des plus brillantes qualités du gentilhomme, de l'artiste et du littérateur. Le second, né dans le peuple et membre du clergé, attirait sur lui l'attention par une parole toujours chaude et souvent pom-

peuse. Son attitude et ses gestes, comme ses écrits et ses discours, sentaient le tribun et l'orateur de la chaire. Sa gravité, son ton solennel, sa passion impétueuse, son ironie puissante contrastaient singulièrement avec l'esprit, la simplicité, la modération et les sorties ingénieuses de son noble compatriote. On aurait dit que l'un était toujours sur une chaire ou dans une assemblée, et que l'autre ne sortait jamais de son salon ou de son atelier. Gioberti, dans sa chambre de la pension Gaggia de Bruxelles, écrivait comme s'il était déjà au parlement, à la tête de son parti, entre les démocrates et les rétrogrades. Azeglio, premier ministre, parlait comme il avait écrit, parce qu'il avait écrit comme il parlait, et semblait toujours être au milieu de ses amis, causant politique devant des tableaux.

Est-il étrange que deux hommes d'une trempe si opposée aient eu peu de sympathie l'un pour l'autre? que, pour Gioberti, d'Azeglio ait été un patriote trop froid et point fait pour les grandes choses, et que, pour d'Azeglio, Gioberti ait été une tête exaltée, sans expérience et presque un acteur pour sa vanité? Cette injustice réciproque d'appréciation avait sa racine dans la différence profonde de leurs esprits et de leurs habitudes; car d'Azeglio se distinguait surtout par un bon sens et par un tact qui lui rendaient sensible toute dissonance et tout excès, qui en faisaient naturellement l'ennemi de tout artifice, de toute fiction, de toute exagération; aussi, avec de telles dispositions, l'éloquence continue de Gioberti, le procédé idéalisateur et utopiste de sa Primauté, l'apologie d'une théocratie libérale appuyée sur des théories obscures, devaient-ils lui sembler comme un *crescendo* fatigant et faux dans la littérature libérale dans laquelle il jouait un rôle si important.

Cependant, les efforts de ces deux hommes ont été rapprochés par les circonstances, se sont rencontrés dans la même tâche et ont visé par des moyens très-divers au même but, à tel point que, parmi les écrivains qui ont parlé d'eux, il s'en est trouvé qui ont presque exclusivement attribué à d'Azeglio la préparation du mouvement libéral présidé par Pie IX. L'un d'eux va même jusqu'à dire que Pie IX est son ouvrage. (Voy. p. 263 du livre français de M. Chiala, intitulé: *Une page d'histoire du gouvernement représentatif en Piémont*, Paris et Turin, 1858.) Quant à nous, non-seu-

lement nous n'irons pas jusque-là, parce que, à notre avis, ce ne serait pas justice, mais nous croyons devoir reconnaître avec à peu près tout le monde, que l'influence de Maxime d'Azeglio a été prépondérante dans l'Italie du Centre jusque vers 1846, et que, dès cette époque, le nom de Gioberti est devenu un symbole qui a rallié toutes les fractions du parti modéré. Du reste, le champ et les moyens de leur action, malgré la communauté du but, étaient très-différents. Car d'Azeglio s'adressait surtout aux laïques, et Gioberti aux prêtres ; l'artiste romancier répandait l'idée nationale parmi les gens du monde et dans le peuple, dont il frappait l'imagination par les sujets patriotiques de ses livres et de ses tableaux, et le théologien philosophe écrivait des ouvrages profonds dont l'effet ne parvenait que lentement et indirectement dans les masses, après avoir circulé dans l'élite des intelligences. En outre, Gioberti s'est borné pendant longtemps à la mission de l'écrivain, tandis que d'Azeglio, protégé par son nom aristocratique et caché, pour ainsi dire, sous le costume de l'artiste, a conspiré de bonne heure et sans relâche. Ennemi ou plutôt railleur de la métaphysique (1) qu'il ne connaissait pas, Azeglio était cependant parvenu par son bon sens et la droiture de sa conscience à s'élever aux principes de la morale la plus pure, et à regarder l'Évangile et la voix intérieure du devoir comme deux révélations harmonieuses faites pour s'interpréter et se développer réciproquement. Soit donc inspiration de sa nature, soit effet de la tendance générale des esprits et des enseignements chrétiens de Rosmini, de Pellico, de Manzoni et de leur école déjà prépondérante, d'Azeglio a tellement uni la politique à la morale et l'une et l'autre au christianisme, que, dans un opuscule important publié en 1860 (Paris, Dentu), il a désigné le vrai droit par le nom de « droit chrétien » et le faux droit par celui de « droit païen ». D'Azeglio n'était donc pas si loin de Gioberti qu'il se l'imaginait. Avec un peu moins d'aversion pour la métaphysique, il l'aurait mieux compris et apprécié.

Si les rapports de Maxime d'Azeglio avec Gioberti limitent l'influence du philosophe de Turin sur la préparation du mouvement national de 1848, ceux qui ont existé entre

(1) Voir ses Mémoires, Ier vol.

lui et Montanelli sont au contraire de nature à l'étendre.

L'ardent démocrate qui a connu l'un et l'autre ne craint pas d'affirmer dans ses Mémoires qu'avec les écrits de Gioberti le parti national a reçu un programme *applicable immédiatement et sans violence;* il place ce programme au-dessus de celui de Balbo, parce qu'en exigeant les réformes avant la guerre d'indépendance, il lui paraît plus favorable à la discussion, à la liberté, et par conséquent plus large; rappelant les principes philosophiques qui le dominent, il reconnaît en avoir subi l'influence avec d'autres professeurs, ses collègues dans l'Université de Pise, et rattache au mouvement intellectuel dont Gioberti était le principal représentant sa conversion au théisme chrétien (chap. XII). Son penchant pour les idées de Gioberti se changea en admiration le jour où un pape, initiant son règne sous les auspices de l'Évangile, semblait réaliser trait pour trait l'idéal du philosophe de Turin. « L'utopie d'un pontificat régénérateur, « dit-il, ouvrait devant moi une perspective admirable où je « trouvais tous les sentiments de patrie, de démocratie et de « religion abondamment satisfaits. Italien, je voyais enfin « les membres dispersés de mon pays réunis en un seul « corps, l'âme de ce corps à Rome, et à la tête de l'Italie le « chef de la chrétienté... Démocrate, je voyais les peuples « se lever pour la conquête de la liberté et de l'égalité sous « les auspices de la religion... Catholique, je voyais l'u- « nité religieuse désarmer le schisme; les sectes philoso- « phiques et protestantes attirées dans le système romain; « la civilisation chrétienne de l'Occident reconstituée se « répandre au dehors et regagner l'Orient, son ber- « ceau. »

Nous nous sommes trompés, conclut le démocrate toscan, en parlant de lui-même et de Gioberti, sur Pie IX comme sur la théorie à laquelle nous nous étions abandonnés... car sous quelque forme qu'on la conçoive, la suprématie pontificale implique un régime théocratique incompatible avec les exigences de la civilisation moderne.... Nous nous sommes trompés, et néanmoins nous devons bénir une erreur sans laquelle la masse du peuple italien ne se serait pas agitée dans l'enthousiasme de la vie nationale... Nous tournions dans un cercle vicieux sans savoir comment nous en serions sortis; car nous avions besoin de liberté

pour l'éducation du peuple, et du peuple pour la conquête de la liberté, (*Ibidem*, pages 180, 181.)

On sait que Montanelli ne s'en tint pas aux sentiments et aux adhésions idéales. Comme rédacteur du *Contemporaneo*, journal romain, il fut un des plus ardents promoteurs des idées de Gioberti, et quoique plus tard il se soit séparé de lui et lui ait disputé avec d'autres chefs du mouvement républicain la direction de la révolution italienne (1), il n'a pas cessé cependant de lui témoigner son admiration et son amitié. Mais il y a un fait dans les rapports privés de Montanelli avec Niccolini qui montre mieux que tout autre témoignage à quel degré s'élevait, en 1847, l'enthousiasme du premier pour les idées de Gioberti et leur réalisation. Nous le tirons des Mémoires sur la vie et les ouvrages de J.-B. Niccolini, publiés par Vannucci (Florence, Le Monnier, 1866, vol. I[er], pages 213 et 219). Montanelli essaya de convertir le vieux tragique, l'auteur de l'*Arnaud de Brescia*, le censeur implacable du pouvoir temporel des papes, à la politique de Gioberti. Cet essai de prosélytisme non-seulement ne réussit pas, mais il lui fit perdre l'amitié de celui qu'il voulait gagner à ses convictions. « Montanelli, disait le vieux poëte à un de ses amis en s'excusant de l'avoir pris pour le jeune et ardent partisan de Gioberti, Montanelli vient chaque jour m'exorciser pour que je devienne papiste... Si Gioberti a raison, Rome n'a pas eu tort de condamner Galilée. »

Le vieux représentant de l'idée laïque n'était pas seul à penser ainsi, mais il était à peu près isolé dans sa résistance à l'enthousiasme général. Le principe de l'indépendance de la raison et de l'autonomie humaine sous la loi suprême et universelle de la Nature et de Dieu, qui animait tous ses drames et y répandait la flamme de l'esprit moderne, était alors effacé par l'éclat d'idées et d'événements qui remontaient évidemment à la philosophie catholique de Gioberti et à la papauté.

Les esprits les plus obstinés dans leur foi aux doctrines de l'Encyclopédie subissaient, ne fût-ce que pour un moment, le prestige de Gioberti et de Pie IX. Giordani lui-même s'y laissa prendre; il daigna faire visite au premier à

(1) On se souvient que Montanelli a fait partie du triumvirat toscan.

son passage à Parme, et appela le second un prodige. Seul, Niccolini demeura inébranlable dans ses antipathies et dans sa colère. Héritier d'Alfiéri, continuateur des enseignements de Machiavel et de Dante, Niccolini représentait cette tradition littéraire et politique qui, se rattachant à l'ancien parti gibelin, en avait cependant abandonné les errements et corrigé les tendances par la substitution de la souveraineté nationale à la suprématie d'un empereur étranger. Attaché pendant toute sa vie à ces convictions, Niccolini ne les modifia point au milieu d'événements qui paraissaient les démentir ; il refusa de s'associer aux démonstrations populaires, lors même que son nom y était mêlé, et en appela pour sa justification du présent à l'avenir.

Les confédérations hybrides, mêlées d'une présidence théocratique et d'États laïques faibles et multipliés, lui semblaient des rêves indignes d'être discutés. « Croyez-le, disait-il à un de ses amis, l'Italie sera bientôt une seule nation, ou elle sera encore esclave pendant des siècles. » (Voir l'ouvrage cité plus haut.)

Il ne se trompait pas. La tradition de Dante et de Machiavel, après avoir été momentanément vaincue par les idées guelfes, devait reprendre sur elles une prépondérance définitive.

Cependant, si nous admirons la constance et la prévision du vieux tragique, nous ne pouvons nous défendre de bénir, avec Montanelli, l'illusion qui pour un moment a pu réunir tous les cœurs et toutes les volontés dans la poursuite de l'idéal de Gioberti ; car le sentiment national en est sorti plus vigoureux et plus développé. Guelfe ou gibeline, variée dans ses aspects et ses moyens, suivant les hommes et les circonstances, la révolution italienne n'avait au fond qu'un seul but, et ce but a été atteint.

Nous indiquerons en leur lieu les rapports de Mamiani et de Ventura avec Gioberti. Bornons-nous à dire pour le moment que Ventura a été un médiateur actif entre lui et Pie IX, et que Mamiani a coopéré, comme ministre, à Rome, en 1848, à ce projet de confédération italienne présidée par le pontife, dont le philosophe de Turin était le promoteur.

Si nous ne nous trompons, on peut tirer des rapports précédemment indiqués entre Gioberti et les hommes les plus influents de son temps quelques considérations qui servent

à déterminer l'étendue et les limites de son action sur son époque. Il est évident, d'abord, qu'il faut l'exclure des deux extrémités auxquelles se trouvent le rationalisme de Niccolini et les doctrines des jésuites. Mais, entre ces deux points, est un espace encore trop vaste pour pouvoir la représenter nettement. Il ne suffit même pas, pour cela, de savoir que Gioberti a eu ses partisans et son école, car, quand on parle de cette école, il faut nécessairement distinguer ceux qui ont suivi ses doctrines en tout, en philosophie et en théologie comme en politique, de ceux qui ne les ont acceptées qu'en partie et avec réserve, et de ceux enfin qui, en 1848, ont cédé à l'entraînement général. Ces derniers ont été si nombreux que, pour les compter, il faudrait faire le dénombrement de toutes les personnes qui voulaient alors la résurrection de l'Italie par le concours du pape et des princes italiens, et, d'une manière plus générale, par l'harmonie de l'Eglise et du pouvoir laïque, c'est-à-dire qu'il faudrait y comprendre à peu près tout le monde.

Il est donc indispensable de distinguer deux classes de personnes parmi celles qui ont participé au mouvement intellectuel et politique produit par Gioberti en Italie, c'est-à-dire les amis influents et les libéraux de mérite qui se sont associés en partie ou en tout à ses idées politiques, et les hommes studieux qui, dans le clergé ou parmi les laïques, ont suivi plus ou moins complétement ses doctrines philosophiques. Les premiers ont servi d'anneau entre Gioberti et les membres les plus importants du parti constitutionnel; les autres ont contribué à lui créer des partisans sur le terrain de la science et dans l'ordre de la pensée théorique. C'est par l'intermédiaire de ces actions diverses, multipliées et coordonnées pour ainsi dire en différents sens autour des principaux instincts et des besoins les plus profonds du pays, et aidées enfin par les circonstances extérieures, que l'influence de Gioberti s'est peu à peu étendue et fortifiée, de façon à dominer son époque d'une manière irrésistible.

Dans la première classe des personnes que nous venons d'indiquer comme ses amis et coopérateurs, nous placerons les Pietro Santarosa, les Giacinto Collegno, les César Balbo, les Perrone, les Pinelli, les Merlo, noms illustres dans la noblesse et la magistrature piémontaise ; Confalonieri, homme d'une très-grande autorité parmi les émigrés ita-

liens et surtout parmi les Lombards; le comte Mamiani, le poëte et philosophe de Pesaro, le patriote de 1831, qui, dans son exil, ne cessa de travailler à la reconstitution intellectuelle et politique de son pays, et de partager avec Gioberti la direction de ce grand travail; enfin Joseph Massari, disciple dévoué du philosophe de Turin, propagateur actif de ses idées dans le royaume de Naples. Nous n'en finirions pas si nous voulions nommer tous les hommes distingués qui, dans les Romagnes et en Toscane surtout, adoptèrent ses idées politiques ou les accueillirent avec sympathie; le marquis Gino Capponi (1) et l'avocat Leopoldo Galeotti (2), qu'il nomme avec éloge dans le *Rinnovamento*, devraient trouver une place distinguée dans ce parti qu'on pourrait appeler guelfe, qui avait à Florence d'honorables représentants, et dont Gioberti et César Balbo étaient les chefs avoués dans toute l'Italie.

C'est avec le concours de tous ces personnages et de tant d'autres, non moins nombreux, dont il s'était attiré l'estime parmi les membres du clergé, que Gioberti contribua puissamment à constituer en Italie, et surtout en Piémont, cette atmosphère intellectuelle que tant d'autres causes disposaient chaque jour dans la même direction, et dans laquelle a respiré, pour ainsi dire, toute la nation, de 1846 à 1849.

Voyons cependant d'une manière plus particulière et plus conforme au but de ce travail quelle était l'importance spéciale de l'école philosophique qui suivait son drapeau, et en quoi elle différait de celle de Rosmini ou lui ressemblait.

Ce que nous allons dire sur les opinions philosophiques de Gioberti sera éclairci ensuite par l'exposition détaillée de sa doctrine.

L'école qui reconnaissait Gioberti pour chef se rattachait à celle de Rosmini par trois caractères importants; car,

(1) Le marquis Gino Capponi, auteur des *Pensées sur l'éducation*, livre où les principes chrétiens sont appliqués à la question vitale de l'instruction de la jeunesse.

(2) L'avocat Léopoldo Galeotti est auteur d'une bonne biographie de Marsile Ficin, publiée dans l'*Archivio storico* de Florence, et d'un livre sur la souveraineté temporelle du pape, dont Montanelli a fait l'éloge au chapitre XXI de ses Mémoires et qui, à son avis, n'a pas contribué faiblement à la création de la *Consulta* (Assemblée consultative), une des réformes les plus applaudies de Pie IX.

comme son aînée, elle était idéaliste, chrétienne et libérale. La différence qui les sépare est tout entière dans le degré et la portée de chacun de ces caractères. Rosmini fonde la science sur l'idée et regarde l'idée, qu'il distingue de l'intellection, comme objective et supérieure à la nature humaine ; mais en même temps il en fait la forme indéterminée et la simple possibilité de l'être. Son ontologisme est donc très-modéré ; venant après la philosophie de l'expérience, il semble en craindre les attaques ; retenu peut-être par une appréhension salutaire ou fatale suivant le point de vue de celui qui juge son système, il a fait aux sens la plus grande concession qu'un idéaliste puisse leur faire, en admettant que toutes nos connaissances en viennent, hormis une seule, celle de l'être ; et, traitant l'entendement d'une manière opposée, il lui assigne la plus petite part possible et n'accorde à son intuition d'autre objet primitif que l'être indéterminé.

Gioberti a aussi donné pour base à la science l'idée, mais l'idée est pour lui l'être réel, la réalité intelligible infinie ou finie des choses ; avec lui l'idéalisme cesse de flotter entre l'intuition rationnelle d'un être purement possible et le sentiment des réalités phénoménales ; il prétend être plus conséquent, assurer à la raison son objet, en affirmer la réalité, et donner à l'esprit humain plus de confiance en lui-même, en posant d'une manière plus nette et plus précise son rapport avec l'absolu.

L'idéalisme devient donc dans Gioberti un véritable ontologisme et, suivant le terme des écoles du moyen âge, un vrai réalisme. Gioberti croit que nous avons l'intuition de l'infini, du fini et de leur rapport, et non point une intuition vague, mais une vue tellement déterminée qu'elle est une véritable perception de l'*Etre qui crée les êtres.*

Ce dogmatisme produit dans les écrits du chef de l'école et chez ses disciples une audace d'affirmation et une méthode si hardie qu'elle devient parfois téméraire, et qu'elle contraste singulièrement avec les habitudes régulières et parfois trop timides de l'école de Rosmini. Tandis que celle-ci, imitant les qualités et les défauts du maître, observe avec patience, attache le plus grand prix aux définitions, aux divisions et aux classifications, en abuse souvent

et nous rappelle les bonnes et les mauvaises habitudes de la scolastique, l'école de Gioberti a reçu de son maître l'exemple des intuitions et des généralisations, de la largeur des vues, de la réalisation de l'idéal; mais comme l'usage de ces qualités dépend plutôt du talent que de l'instruction, elle en a souvent imité les défauts. L'amphibologie des termes scientifiques, les déductions arbitraires, les idées *a priori* et le dédain de l'expérienceont parfoiscaractérisé les produits de cette école, comme la subtilité extrême des divisions logiques et une sorte de superstition pour le sens littéral de la terminologie a été, dans certains cas, le partage de l'école opposée. On résumerait les caractères contraires de ces deux écoles, conformément au jugement qu'on en porte en Italie, en disant que l'une a suivi et exagéré l'analyse, et que l'autre a connu davantage l'usage et l'abus de la synthèse. Ces deux écoles ont été chrétiennes. Elles ont associé la religion à la philosophie, mais elles n'ont pas renfermé cette alliance dans les mêmes bornes. Rosmini, tout en tenant compte des besoins religieux de son temps, et tout en se proposant de suivre une philosophie qui ne soit pas en désaccord avec la théologie, a cependant maintenu la distinction de leurs domaines respectifs. L'accord de la raison et de la religion est sans doute chez lui un sentiment et une idée; il tient à la fois à son caractère, à sa condition et à son système; il se mêle tantôt sciemment et tantôt à son insu à la solution des problèmes fondamentaux de la philosophie; mais, sentiment ou idée, disposition immédiate de son âme ou produit de la réflexion, cet accord n'est jamais acheté par un sacrifice calculé de la raison à l'autorité. Il y a, il est vrai, des points importants du système rosminien sur lesquels il exerce une influence fâcheuse; mais, en général, et particulièrement dans le problème capital de la connaissance, Rosmini est tellement rationaliste qu'il aspire, ainsi que nous l'avons dit, à être le continuateur de Kant.

Gioberti, au contraire, se présente sous un autre aspect. Il ne veut pas seulement unir la religion à la philosophie, il veut les amalgamer et presque les identifier; il cherche une religion philosophique et une philosophie religieuse. C'est ce que nous savons déjà et ce que l'on verra mieux dans la suite. Aussi, place-t-il dans l'esprit une faculté exprès pour

la connaissance du surnaturel à côté et au-dessus de la raison, puissance qui a pour objet les idées. L'idée elle-même et l'Être qu'elle manifeste deviennent dans sa pensée et dans le but qu'il se propose l'unité de l'intelligible et de l'incompréhensible, du naturel et du surnaturel.

Cette modification de l'idéalisme avait un double effet : d'une part, elle resserrait les liens de cette philosophie avec le catholicisme et l'Église ; d'un autre côté, elle le mettait en pleine opposition avec l'esprit moderne et toute la philosophie depuis Descartes jusqu'à Kant, Reid et Condillac. C'en aurait été assez sans doute pour rendre cette doctrine odieuse dans tout autre pays ; mais dans une nation, au centre de laquelle le clergé gouvernait un État de quelque importance, qui comptait le pape parmi ses souverains, et dont toutes les provinces et tous les princes étaient soumis à l'influence ouverte ou cachée des corporations religieuses et des prêtres, cette opposition à la philosophie moderne pouvait paraître à Gioberti une bonne tactique; car elle pouvait ouvrir les rangs du clergé à sa doctrine et y faire pénétrer l'amour de la patrie et le désir de sa grandeur avec l'alliance intime de la philosophie et de la religion. Il semble, en effet, que Gioberti ait épousé les passions du clergé contre l'esprit moderne pour mieux le séduire et le gagner à ses idées ; il semble qu'il lui ait dit : Vous avez tort de vous défier de la pensée, la vraie philosophie est essentiellement catholique, et l'indépendance et l'unité de l'Italie ne doivent point vous faire peur. Car l'Italie est catholique par son esprit comme par son cœur. Vous devez aider à sa reconstitution, car sa puissance sera la vôtre.

Voilà enfin le point duquel dépend la dernière et peut-être la plus grande différence qui existe entre l'école de Gioberti et celle de Rosmini. Le philosophe de Roveredo est libéral, mais son libéralisme ne dépasse pas la portée des idées générales et les bornes de la théorie. Sa Philosophie du droit contient un idéal de gouvernement où l'on trouve la condamnation évidente de la monarchie absolue et la justification explicite du régime constitutionnel ; mais sa pensée ne descend guère de la région des idées dans celle de la politique ; son point de vue est généralement abstrait et théorique. Ce ne fut que vers la fin de sa vie qu'il en sortit, et lorsque le mouvement produit par Gioberti avait déjà changé la face

de l'Italie. Car les *Cinq plaies de l'Eglise* et la *Constitution suivant la justice sociale* ne furent publiées qu'en **1848**, c'est-à-dire cinq ans après la *Primauté*.

L'école de Gioberti a donc été beaucoup plus pratique et nationale que celle de Rosmini. Se proposant avant tout pour but la régénération politique de la Péninsule, elle a considéré la philosophie et la religion comme des manifestations de l'esprit de la patrie qu'il fallait diriger vers le but multiple de l'indépendance de la liberté et de l'unité. Dans la réalité concrète de ses aspirations et de ses efforts, et sur les traces de son chef, elle a associé l'histoire à la philosophie comme la philosophie et la religion à la politique. Elle a vu dans les anciens guelfes les précurseurs de ses tendances, les fondateurs de ses traditions, les vrais pères de la civilisation italienne et presque les prophètes de son avenir. Elle a condamné dans les anciens gibelins les représentants des tendances et des principes contraires. Gioberti les a positivement accusés d'avoir causé presque tous les malheurs de l'Italie, tandis qu'il a attribué aux guelfes ce qu'il y a de plus glorieux et de plus national dans son histoire. Unissant sous le même point de vue les annales de la science et de la politique, il a cru apercevoir entre les réalistes et les nominalistes des rapports semblables à ceux par lesquels s'opposent entre eux les guelfes et les gibelins, de sorte que le nominalisme qui nie la réalité du vrai et de l'idéal, fondement de la métaphysique et de la religion, est pour lui une espèce de parti gibelin dans la science qui doit être religieuse et idéaliste, et le réalisme ou l'ontologisme est, dans le même ordre d'idées, et suivant les mêmes analogies, une espèce de système guelfe armé pour la défense des principes religieux et philosophiques.

Établir et répandre en Italie l'école dont nous venons d'indiquer les principaux rapports de ressemblance et de différence avec celle de Rosmini, la diriger, la fortifier, la défendre par la publication de nombreux écrits et par une correspondance active avec ses amis, suivre au milieu de ce travail multiple et incessant les événements de l'Europe et les symptômes du réveil national, travailler à accélérer ce moment tant désiré, voilà les objets qui ont occupé Gioberti pendant les années qu'il a passées dans l'exil, entre **1840** et **1848**.

Il nous reste maintenant à passer en revue les actes les plus importants des dernières années de sa vie.

III

1848 — 1849

Nous ne nous étendrons pas beaucoup sur les deux dernières périodes de la vie de Gioberti. La première, malgré sa brièveté, est sans aucun doute la plus importante de toutes et la plus remplie au point de vue de la politique. Mais précisément pour cette raison, elle appartient plutôt à l'histoire qu'à la biographie, car, pendant les années 1848 et 1849, le philosophe de Turin est entièrement absorbé par les affaires, et la part qu'il y prend est si grande et si essentielle que sans son nom, ses actes, sa pensée et son éloquence, la marche des événements et le sens historique de ces deux années mémorables seraient vraiment une énigme.

Une simple énumération de ces événements nous suffira pour rappeler à la mémoire du lecteur les rapports qui les rattachent aux idées de Gioberti. Les premières réformes de Pie IX, l'enthousiasme qu'elles réveillèrent dans toute l'Italie, les constitutions octroyées par les princes italiens et par le chef des États de l'Église lui-même, l'insurrection des Milanais contre l'Autriche, la conduite magnanime de Charles-Albert et du Piémont en cette circonstance, le concours des peuples et des princes de la Péninsule à la guerre de l'indépendance, la bénédiction accordée par le souverain pontife aux drapeaux destinés à cette grande entreprise : tels sont les faits les plus saillants dans lesquels apparaissait aux yeux des plus défiants la réalisation exacte des idées de Gioberti au moment où la faveur populaire l'invitait de toutes parts à rentrer en Italie.

Qui aurait pu méconnaître dans l'ensemble de ces faits les traits essentiels du tableau idéal tracé par Gioberti dans *la Primauté*, retouché dans les *Prolégomènes*, préparé par la *Théorie du surnaturel* et par l'*Introduction* ? Qu'y manquait-

il pour que la copie fût en tout semblable au modèle? Les forces abattues de la vieille Italie ne semblaient-elles pas se relever dans l'ordre et suivant les règles qu'il leur avait assignés? Il avait désiré l'union des peuples et des princes, du clergé et des laïques, de l'État et de l'Église; il avait voulu le réveil de l'esprit national par le concours de la religion, de la philosophie et du patriotisme, et il voyait tout cela; les Italiens se préparaient au combat et célébraient des fêtes nationales en chantant des hymnes à Pie IX; ils mêlaient dans leurs acclamations le nom d'un pontife qu'on croyait libéral à ceux d'un roi patriote et d'un prêtre philosophe.

Certes, les noms de Charles-Albert et de Gioberti resteront unis dans l'histoire comme dans la reconnaissance de l'Italie. L'exil volontaire dans lequel l'un et l'autre ont fini leurs jours, après avoir été trahis par les événemens, témoigne hautement de la force de leurs sentimens, de la sincérité de leurs intentions et de la beauté de leur âme. Ils n'ont pas voulu assister au triste retour de la servitude nationale, eux qui en avaient rêvé la destruction, et qui avaient fondé sur cette espérance leur bonheur et leur gloire; ils sont morts fidèles à leur idée et leur idée a grandi par l'exemple de leur vertu. Singulier concours de circonstances et bien digne d'attention, qu'il se soit trouvé en même temps et dans le même pays un roi mystique et patriote comme Charles-Albert, et un philosophe religieux et national comme Gioberti! Dans des conditions profondément différentes et avec des facultés intellectuelles si dissemblables, ces deux hommes, Piémontais l'un et l'autre, ont cependant des traits qui les rapprochent aux yeux de ceux qui cherchent dans les faits moraux les causes les plus sérieuses des événements humains; et ces traits nous semblent surtout la force du caractère, la poésie et la religion du patriotisme. Ces qualités se manifestent bien diversement sans doute dans l'homme qui règne sur un peuple et conduit des armées et dans celui qui médite dans la solitude, et écrit des livres; mais voici une anecdote qui prouve que le roi Charles-Albert était idéaliste à sa manière et que son patriotisme s'annonçait par des symboles, comme celui de Gioberti s'exprimait par l'éloquence et la philosophie. Dans un temps où le Piémont était encore une monarchie absolue, et rien n'annon-

çait comme imminents les changements politiques dont l'Italie devait être le théâtre, Charles-Albert fit frapper une médaille où était représenté un lion en repos avec une étoile au-dessus de la tête, une épée entre ses griffes et ces mots : *J'attends mon astre* !

Rappelons rapidement la part prise par Gioberti aux événements de 1848 et de 1849.

Son retour en Italie fut un triomphe, et les voyages qu'il entreprit dans les différentes parties de la Péninsule pour y entretenir le mouvement national, le modérer ou le diriger selon les occasions furent des ovations continuelles. Partout sa voix éloquente se fit entendre, et partout elle fut applaudie avec enthousiasme. Les autorités gouvernementales, les municipalités, les universités, le clergé, toutes les classes de citoyens rivalisaient de zèle pour le fêter et l'honorer. Nous ne nous arrêterons pas à décrire ces démonstrations ni à relever ce qu'elles avaient d'exagéré à une époque où l'exaltation et le lyrisme étaient habituels. Arrêtons-nous plutôt, pour quelques instants, sur les actes politiques de Gioberti. L'accueil favorable qu'il avait reçu au camp du roi Charles-Albert et au Vatican lui ouvrait la carrière des fonctions publiques, à Rome peut-être aussi bien qu'à Turin. Mais ses rapports avec le Piémont d'où il était originaire. et l'importance de cet État dans le mouvement qui venait d'éclater le désignaient naturellement à son choix.

Lorsque Gioberti fut appelé à faire partie du cabinet Casati, composé dans le sens d'une fusion entre le royaume Lombardo-Vénitien et le Piémont, un armistice venait d'être signé à Milan entre Charles-Albert et le général autrichien, et une médiation avait été proposée par la France et l'Angleterre pour la conclusion ultérieure de la paix.

Dans cette circonstance, Gioberti accompagna le président du conseil à Vigevano pour déclarer au roi que le ministère considérait l'armistice comme une simple convention militaire. C'est à peu près le seul acte remarquable qui signala son passage aux affaires dans ce cabinet éphémère. Gioberti y fut d'abord ministre sans portefeuille; ensuite ministre de l'instruction publique pour quelques jours; il se retira avec ses collègues, dont la démission collective fut motivée par l'armistice. Ce fut alors que, subissant à la fois la pression des événements et l'empire de ses idées, impatient de re-

cueillir un résultat positif d'une révolution jusqu'alors incertaine, malgré ce qu'elle avait d'honorable pour l'Italie, il s'efforça de dominer les partis et de s'assurer la direction du mouvement national. C'est, à notre avis, cette noble ambition qui, jointe à son caractère et aux circonstances, domine et explique les différentes phases de la conduite de Gioberti: ses oscillations, ses décisions précipitées, ses retours trop brusques, ses évolutions nombreuses pour se rapprocher ou s'éloigner des partis opposés, ses alliances avec les démocrates, ses caresses au clergé, ses colères contre les réactionnaires et ceux qu'il appelait les *municipaux*, son adhésion apparente et son opposition réelle aux projets républicains des triumvirs toscans et romains, sa confiance finale dans la démocratie guidée à l'accomplissement des destinées nationales par un prince loyal et courageux. Ces aspects multiples, ces changements fréquents d'une carrière politique à la fois si courte et si pleine, peuvent sans doute s'appeler des contradictions et être l'objet d'une critique minutieuse. Nous savons très-bien que la politique active se compose de faits, et de faits nombreux et individuels dont chacun a son importance et ses suites, et nous ne nions pas que les actes politiques de Gioberti n'eussent dû être souvent plus calculés et plus cohérents; mais ces contradictions et ces changements n'étaient pas ceux d'un esprit vulgaire, et ils ne s'expliquent même pas seulement par l'impétuosité de son grand cœur et l'impatience de ses désirs; car il est impossible de ne pas y voir aussi l'effort sincère et multiple d'un homme qui se mesure, en s'aidant de toutes les ressources de son talent et de sa volonté, avec les forces indisciplinées d'une révolution que les éléments les plus hétérogènes divisaient et poussaient en tous sens. Gioberti savait que la révolution italienne de 1848 était en grande partie son ouvrage; il ne pouvait ignorer que son nom dominait au-dessus de tous ceux que le peuple entourait de sa faveur; est-il étonnant qu'il se soit efforcé de faire prévaloir ses idées avec une ardeur qui aurait été tyrannique ou téméraire chez tout autre? Nous ne prétendons pas le justifier en tout; mais il nous semble que les conditions de l'Italie d'alors sont une grande excuse pour sa conduite.

Du reste les faits serviront de guide et de contrôle à notre jugement. Après la chute du ministère Casati, il fit opposi-

tion au ministère successivement dirigé par MM. Alfiéri et Perrone, se rapprocha de la gauche, et, profitant de l'autorité dont il jouissait dans la Chambre, dont il était aussi président, il contribua à la chute du cabinet. Cet événement le désignait naturellement à la couronne comme président du nouveau ministère, et il le fut en effet. Il choisit ses collègues dans le parti démocratique : Rattazzi, Sineo, Tecchio, Cadorna en firent partie, et ce cabinet dut à son origine le nom de ministère démocratique. Le programme du 16 décembre 1848 vint cependant rassurer le pays sur ses intentions; car Gioberti, fidèle aux principes de toute sa vie, s'y déclarait partisan d'un progrès sans violence et conforme au développement régulier de la constitution.

Cependant les événements marchaient avec rapidité, et deux questions d'une importance capitale dominaient les agitations, les menaces et les dangers dont se composait alors la condition difficile de l'Italie, nous voulons dire les rapports avec l'Autriche et les progrès de la démagogie à l'intérieur. Quant à la première question, on sait déjà que Gioberti en voulait la solution par une guerre nationale et une ligue des princes et des peuples italiens. Aussi n'avait-il accepté l'armistice que comme une nécessité temporaire et s'était-il montré peu favorable à la médiation de la France et de l'Angleterre. Son mot d'ordre était celui de Charles-Albert : « L'Italia farà da se. » Mais il est évident que la condition préalable de cette politique était cette modération et cette concorde que lui-même et Cesar Balbo avaient tant de fois recommandée. Si les princes devaient concourir à la guerre de l'indépendance, il ne fallait pas les effrayer par les agitations de la place publique et les menaces démagogiques; s'il fallait que toutes les forces de l'Italie se réunissent dans un but commun, il ne fallait pas les diviser par des projets et des mouvements politiques propres à semer la défiance et provoquer la réaction. C'est cependant ce qui eut lieu en Toscane et à Rome. La fuite du pape et du grand-duc de leurs États respectifs, les dictatures au moins inopportunes de Mazzini, de Montanelli et de Guerrazzi rendaient irréparable la division déjà commencée. Les difficultés étaient immenses; les efforts de Gioberti ne pouvaient en triompher; mais si les idées justes avaient suffi à changer une situation politique si compliquée et si périlleuse, celles

du philosophe de Turin auraient eu certainement le succès qu'elles méritaient. Voici en résumé ce qu'il fit en cette circonstance : « Il expédia un ambassadeur au souverain « pontife, retiré à Gaëte, pour lui offrir l'appui du gouver- « nement sarde et prévenir ainsi une intervention étrangère ; « il négocia à Naples pour attirer le roi Ferdinand dans la « ligue italienne ; il négocia avec le gouvernement provisoire « de Sicile ; il négocia avec la Hongrie pour arrêter d'un « commun accord une opération militaire et politique contre « la Croatie ; de cette manière la flottille sarde, alors mouillée « à Ancone, devenait l'anneau de jonction entre Ancone, « Venise et Turin, et on établissait ainsi en Hongrie et en « Italie les bases simultanées d'opération des deux armées « alliées contre l'Autriche. Le revirement inopiné de la ma- « jorité de ses collègues du ministère vint éventer tous ces « beaux projets. Dans son programme du 16 décembre 1848, « qui avait été approuvé par le cabinet entier, M. Gioberti « avait posé le principe d'intervention des gouvernements « italiens dans les autres Etats d'Italie. Il avait élevé à l'état « de droit et de devoir la nécessité nationale de pourvoir à « l'arrangement de toute affaire italienne par l'action des « gouvernements indigènes. C'est précisément cette même « politique que M. de Cavour sut si bien développer huit « ans après au congrès de Paris ; car on peut dire de la po- « litique de M. Gioberti ce que lord Castelreagh disait de « celle de Pitt, qu'elle triompha sur sa tombe. »

« L'occasion d'appliquer cette politique survint en février « 1849, à l'époque des troubles démagogiques de Livourne et « de Florence. M. Gioberti proposa l'expédition d'une armée « piémontaise en Toscane. Ce projet fut repoussé par ses « collègues, qui le laissèrent se débattre seul avec une « Chambre hostile à toute restauration de princes italiens, « quels qu'ils fussent.

« . . . La défaite de Novare » ajoute l'auteur de l'écrit que nous citons, « eut lieu le jour où Gioberti fut abandonné par « le cabinet qu'il présidait. Cet homme qui, jusqu'à ce jour- « là, soit dans l'opposition, soit au gouvernement, avait « toujours paru au-dessous de lui, s'éleva tout à coup et « devint tout à fait digne de la considération qu'il s'était « acquise par ses écrits. Le projet de l'expédition de Tos- « cane était un coup de génie capable de changer les con-

« ditions du Piémont vis-à-vis de l'Autriche, et de procurer « un immense avantage à la cause nationale. Les préparatifs « de la guerre auraient été faits avec plus de lenteur, et par « conséquent auraient été plus efficaces ; on n'aurait pas ou- « vert les hostilités immédiatement, mais plus tard, par « conséquent avec plus de probabilité de succès. D'autre « part, les puissances médiatrices auraient trouvé dans l'ac- « complissement de cette intervention de nouveaux et puis- « sants arguments pour soutenir la cause du Piémont et « forcer l'Autriche à abandonner ses prétentions. Après l'in- « tervention en Toscane, la défaite de Novare n'était plus « possible. L'Italie échappait à ce désastre, le flot montant « de la réaction s'arrêtait à mi-chemin. L'invasion autri- « chienne en Toscane ne pouvait plus avoir lieu. Qu'on « ajoute les bonnes dispositions de la France et de la Grande- « Bretagne : le ministre plénipotentiaire de cette dernière « puissance surtout, après en avoir référé à son gouverne- « nement, qui avait répondu favorablement, poussait vive- « ment à l'entreprise, promettant tout appui pour en aider « l'exécution et en tirer les effets qu'on s'en promettait (1). » (*Une page d'histoire du Gouvernement représentatif en Piémont*, par M. Louis Chiala ; Turin et Paris, 1858, de page 176 à 179.)

Ne pouvant faire accepter sa politique ni de ses collègues ni du roi, Gioberti fut contraint de donner sa démission. Ce fut un moment bien douloureux pour son patriotisme et pour son amour-propre. Il était le seul qui voyait clairement la situation et qui était capable de la dominer par son talent, et cependant il était condamné à l'impuissance. Brouillé avec Pinelli, son ancien ami, et avec les conservateurs qui lui reprochaient son alliance récente avec les démocrates, abandonné des démocrates indisposés contre lui à cause de ses projets de restauration, froidement accueilli par la chambre lorsqu'il voulut donner des explications sur sa démission et les motifs qui l'avaient amenée, il eut au moins la satisfac-

(1) Voir à ce sujet l'*Histoire de la diplomatie européenne en Italie depuis* 1814 *jusqu'en* 1861, par M. Nicomède Bianchi, 3e volume; Turin, 1867, page 82 et suivantes. On y verra la preuve que la politique proposée par Gioberti au Piémont était conforme aux conseils que l'Angleterre et la France avaient donnés plusieurs fois au gouvernement de ce royaume dans les phases antérieures de la révolution italienne.

tion de voir ses idées approuvées par le comte Cavour, alors simple rédacteur du *Risorgimento*. (Voir la Biographie de M. Cavour, par Roger Bonghi ; Turin, chez Pomba, 1861, page 73.)

Après la chute du ministère Gioberti, la guerre devint inévitable. Le parti démocratique et le roi étaient d'accord pour la désirer, le ministère ne s'occupa plus que d'en hâter le jour, et Gioberti qui, dans l'intervalle, n'avait cessé de faire opposition à ses anciens collègues et à leur chef, M. Rattazzi, se mit à prêcher la concorde et à en donner l'exemple dès qu'elle eut éclaté. On en connaît le résultat, et l'on devine quelle dut être la douleur de Gioberti en l'apprenant. Après la journée de Novare (23 mars 1849), de tout l'édifice chancelant qu'il avait contribué à élever, il ne restait plus que le Statut piémontais avec les espérances dont il conservait le germe.

C'était à d'autres de sauver ce palladium de la liberté italienne, et d'en faire sortir, par de puissantes alliances et une politique admirable, l'indépendance et l'unité de l'Italie.

IV

1849 — 1852

Quant à Gioberti, après avoir été nommé ministre sans portefeuille dans le premier cabinet du règne de Victor-Emmanuel, il partit bientôt pour Paris avec la mission d'obtenir l'appui de la France dans les négociations qui avaient lieu pour la conclusion de la paix et pour l'arrangement des affaires de la Péninsule. Mais il s'aperçut bientôt que ses efforts étaient inutiles, et que ses fonctions n'étaient peut-être qu'un prétexte pour l'éloigner du Piémont. Renonçant dès lors à la vie politique et se condamnant volontairement à l'exil, il vécut à Paris pendant un peu plus de trois ans, occupé à réfléchir sur les causes qui avaient fait avorter ses plans et produit ses illusions. Le livre de *De la rénovation*

politique de l'Italie fut le produit de ces réflexions. Cet ouvrage fut son testament et sa prophétie ; car il fut le dernier qu'il écrivit, et on y trouve, avec l'expression nouvelle d'une politique corrigée et perfectionnée par l'expérience, des jugements si déterminés et en général si vrais sur les hommes, les partis et les événements, des prévisions si justes et des conseils si sages, que ce livre est devenu et est encore aujourd'hui le plus utile et le plus populaire des écrits de Gioberti.

Par ce livre, son esprit a continué son assistance à l'Italie, après s'être retiré de la terre. Répandu dans le public et médité par les hommes d'État, cité par les journaux et dans les discours parlementaires, il a été un grand enseignement politique. Il a montré combien la pensée multiplie ses ressources dans l'œuvre difficile de la régénération et du progrès des peuples; combien surtout elle croît en force et en influence lorsqu'elle est accompagnée par la bonne foi et la vertu. Car c'est son devoir de se corriger si elle se trompe, de se conformer à l'expérience si elle lui devient contraire, et de se maintenir néanmoins fidèle aux principes de la raison et aux lois de la conscience. Voilà précisément une des principales causes qui ont produit le succès considérable du livre de Gioberti. *La Rénovation politique* est une œuvre éminemment pratique et féconde, parce qu'elle est sincère, parce qu'elle met à profit les leçons de l'expérience, parce que, à part certaines exceptions par lesquelles l'auteur a payé son tribut aux passions humaines, elle est largement libérale envers les hommes, juste pour le savoir et le mérite, sévère pour l'ignorance et l'erreur. Dans cet ouvrage, Gioberti abandonne son dessein primitif de reconstituer l'Italie sous la direction du pontificat, et en confie la mission au Piémont et à ses princes. L'hégémonie piémontaise substituée à l'hégémonie romaine, voilà en deux mots le changement opéré dans ses idées politiques, conformément aux enseignements de l'expérience et aux manifestations de l'esprit public. Mais ces mots renferment tout un nouveau plan de révolution, et se rattachent à des principes dont l'expression théorique est dans les œuvres posthumes de Gioberti. Car ils signifient : séparation de l'État et de l'Église, indépendance et suprématie de l'esprit laïque et de la raison humaine dans les choses politiques, restriction de

l'idée religieuse exagérée d'abord et identifiée avec le génie et le progrès national, et son renvoi à la sphère de la conscience et de la moralité. Ils veulent dire que la liberté politique, la liberté de conscience, la liberté de la presse et toutes celles qui sont consacrées par le Statut piémontais devenu aujourd'hui la constitution du royaume d'Italie, devaient être la base du nouveau mouvement national; qu'en un mot, la liberté établie en Piémont devait servir à développer et à organiser les forces les plus pures et les plus vigoureuses de la nation sur le terrain où elle pouvait les protéger et les féconder de son souffle vivifiant; que cette même liberté, maintenant dans les cœurs l'idée déjà puissante de la nationalité, conduirait, quand l'occasion se présenterait, à l'indépendance et à l'unité. Voilà ce que Gioberti a enseigné à l'Italie du fond du tombeau où il est descendu peu de temps après la publication de ce livre mémorable; parmi les jugements et les encouragements qu'il renferme à l'adresse des hommes politiques dont l'Italie pouvait espérer son salut, les Italiens citent avec admiration celui qui regarde le comte de Cavour. Gioberti a deviné son génie et l'a signalé au choix du prince et à l'attente du pays.

Gioberti mourut le 26 octobre 1852. Sur le lit où il avait expiré, on trouva les ***Fiancés***, de Manzoni, et l'***Imitation de Jésus-Christ***; ces deux livres, qui consolèrent probablement sa dernière heure, semblent avoir été là pour attester son attachement invariable au christianisme et à la patrie.

Le rapport du caractère et des circonstances biographiques avec les doctrines des philosophes nous paraît si important, qu'un rapprochement entre Gioberti et Rosmini, fait de ce point de vue, ne nous semble pas inutile à l'intelligence de leurs systèmes et à la suite des idées qu'il nous reste à exposer.

Né quatre ans après Rosmini, Gioberti en a été le contemporain, l'émule et l'adversaire. Comme lui, il a été prêtre et catholique; il a aimé avec passion la métaphysique et il est devenu philosophe. Mais à côté de ces ressemblances, quelle différence profonde entre leurs conditions sociales, les circonstances qui ont accompagné leurs premiers pas dans la vie, et surtout les qualités de leur intelligence et de leur caractère! Le berceau de Rosmini a été entouré d'aisance, et son enfance s'est jouée parmi les fleurs dans une maison aristocratique. Né dans une famille pauvre, orphelin dès son adolescence, Gioberti a connu de bonne heure les atteintes de l'adversité et s'est préparé par la gêne aux épreuves d'une existence qui a toujours été bornée aux ressources de sa plume, s'est écoulée presque entièrement dans l'exil et n'a été, pour ainsi dire, qu'un acte perpétuel d'abnégation. Ces circonstances prédisposaient Gioberti aux sentiments démocratiques, tandis que Rosmini avait hérité de sa famille un attachement à l'aristocratie territoriale qui ne disparut jamais complétement de ses ouvrages et de son âme, malgré les sentiments évangéliques qui lui servaient de contre-poids. A ces contrastes, dus à la fortune plutôt qu'à la nature, s'ajoutaient ceux de l'intelligence et du caractère. En effet, Gioberti était né avec une imagination vive et un cœur ardent; son jugement était prompt, sa méditation rapide plus encore que profonde, ou, si l'on veut, intuitive dans sa profondeur. Il sentait en artiste et concevait en philosophe; son style porte encore l'empreinte harmonieuse de ces facultés réunies. Comme ce penseur dont Platon nous trace quelque part le portrait, il était sensible aux vestiges du vrai et du beau répandus dans le monde aussi bien qu'à l'idée elle-même de ces grands objets; il voyait dans l'idéal la plus grande des réalités; mais il ne cherchait pas moins l'image de l'idée dans le réel, et, quand il ne l'y trouvait pas, son génie la ravissant, pour ainsi dire, aux régions de la pensée pure, la faisait descendre dans les choses et parmi les hommes qui l'entouraient. Il aimait donc particulièrement l'intelligible dans son rapport avec le sensible; il se plaisait à le revêtir des formes de l'éloquence et à l'orner de tous les attraits qui en font paraître la grandeur et la beauté, qui le rendent admirable et séduisant. Il est évident qu'un tel homme devait donner à sa pensée et à ses écrits une

direction pratique; on dirait même qu'il n'a tant insisté sur la réalité absolue de l'idéal que pour mieux assurer l'efficacité de celui qu'il proposait en politique à ses contemporains.

Rosmini, au contraire, n'a guère contemplé l'idéal que dans les régions de la vérité abstraite et de la science. Son génie incliné à la méditation solitaire et aux recherches psychologiques avait besoin de monter méthodiquement les degrés hiérarchiques de la réflexion et de la déduction; l'analyse était le trait dominant de son intelligence et l'instrument le plus habituel de sa pensée, à tel point que les faits et les idées sont parfois creusés et séparés dans ses livres par un travail si minutieux et si subtil, que les rapports ne s'y rétablissent et l'ensemble ne s'y recompose qu'avec peine et sous l'effort laborieux d'une synthèse imparfaite. C'est là un défaut que presque tout le monde, en Italie, s'accorde à lui reprocher.

Se plaisant beaucoup à la division, à la classification des matières, et à la réduction systématique des objets à leur principe, il a sans doute cherché aussi avant tout dans l'idéal l'ordre et l'unité du vrai; nous avons même montré qu'il n'a pas ignoré les aspects ni négligé les rapports dont l'intuition et l'usage ont été le mérite spécial de Gioberti; mais ces aspects et ces rapports, qui unissent l'intelligible au sensible et transforment le vrai en type pratique et en beauté, ne dominent ni dans l'âme ni dans les écrits du philosophe de Roveredo. L'observation intérieure et le raisonnement abstrait ont été l'exercice constant et la passion de toute sa vie; Gioberti, au contraire, semble n'avoir observé et médité que pour composer ces tableaux étonnants ou étranges, suivant le point de vue duquel on les envisage, où l'Italie a contemplé l'idéal de son être et de ses facultés, et a puisé le courage et l'espérance avec le sentiment de ce qu'elle pouvait et de ce qu'elle devait être. Rosmini a donc été, avant tout, un observateur et un dialecticien, et Gioberti un écrivain et un artiste dans le sens le plus élevé du mot, et avec la conscience philosophique du système dont relevaient son art et son éloquence. L'un a fondé l'idéalisme, l'autre l'a modifié ou a voulu le modifier de manière à le rendre plus efficace et plus pratique, et, s'employant lui-même à l'appliquer, l'a fait pénétrer dans la vie nationale. Avec Rosmini, le prin-

cipe du système n'avait guère dépassé les bornes de la science; avec Gioberti il est entré dans l'âme du pays; il en a remué profondément les instincts, excité l'enthousiasme et hâté la régénération.

On ne comprendra pas moins que Rosmini, avec ses habitudes méthodiques et entièrement scientifiques, mesuré dans ses sentiments, régulier dans ses procédés intellectuels, incliné à l'amour de l'autorité et de l'ordre par la nature et l'éducation, n'ait pas varié son système ou du moins se soit efforcé, autant que possible, d'y demeurer fidèle et d'en cacher les oscillations et les écarts. L'activité de tout son esprit, le travail de toute sa vie se déroulent avec la régularité d'un syllogisme et la marche systématique de ces Sommes de saint Thomas qu'il a si longuement étudiées; et cela est si vrai que dans sa jeunesse et dans ses premiers écrits apparaissent déjà les germes et jusqu'aux titres des livres qu'il composera dans l'âge mûr. Chacun vient, pour ainsi dire, à point et à l'heure prévue, se ranger dans le cadre qui doit les comprendre tous et qui est tracé d'avance. Sans la mort, qui dérange tant de projets et arrête tant d'idées, il aurait certainement achevé de le remplir, et rien ne serait plus régulier et plus complet.

Je vois au contraire dans le œuvres de Gioberti, je surprends dans la Correspondance et dans les Notes biographiques qu'y a ajoutées son honorable disciple, M. Massari, la preuve d'habitudes bien différentes; et cette diversité tient à sa manière particulière de sentir la vérité et de s'intéresser à la vie. Car, non-seulement il préfère dans l'étude de la vérité cette partie qu'on peut appeler proprement l'idéal, à cause de sa perfection et de sa beauté; non-seulement il excelle à la décrire et à la représenter en vrai platonicien, mais il en détermine et en médite les rapports avec le présent; il en devine et en prépare l'influence sur l'avenir. Patriote, catholique, philosophe et grand écrivain, il voit dans le catholicisme et dans l'idéalisme la religion et la philosophie de son pays et retrouve l'influence, tantôt de l'un et tantôt de l'autre, dans presque tous les grands poëtes et les grands écrivains de l'Italie. Réciproquement, il aime dans son pays le siége principal de la religion catholique, l'héritier le plus naturel et le plus légitime des traditions chrétiennes et platoniciennes; il voit dans l'intelligence italienne

la fille aînée du génie grec et il aspire à l'honneur d'en ranimer le feu sacré.

L'unité de tous ces éléments est sans doute un phénomène de son intelligence, mais avant tout c'est, croyons-nous, un besoin et un instinct de son âme, de sorte que la forme dans laquelle leur harmonie se produit dans ses idées ne dépend pas uniquement de l'examen de leurs rapports rationnels et de leurs exigences générales, mais encore, et bien plus peut-être, de la possibilité de leur réalisation dans le présent ou dans l'avenir de l'Italie. Aussi, ses sentiments changent jusqu'à un certain point avec les circonstances les plus solennelles de sa vie, et avec ses sentiments se modifient dans de certaines limites ses convictions. Et cela non par légèreté ou par calcul, mais sous l'empire d'une pensée qui cherche dans la vérité les fins pratiques, et qui tient compte des leçons de l'expérience pour la solution des grands problèmes philosophiques, et surtout de ceux qui regardent les rapports complexes et délicats de la raison et de la foi, de la liberté et de l'autorité, de l'État et de l'Église. Nous verrons que sur ces points cardinaux Gioberti a varié avec les événements dont il avait cherché la règle supérieure ; et, sans vouloir nous charger de défendre ou de justifier ici ce qui peut, à d'autres, paraître un défaut dans la vie de ce grand homme, nous disons, dès à présent, que cette variation s'explique par le désir ardent d'unir la spéculation à la pratique et la science à la vie, et par le progrès très-honorable d'un esprit qui, formé à l'école des platoniciens, n'a jamais séparé l'essence du vrai de celle du bien et du beau. Quand Gioberti s'est aperçu que la conception qu'il s'était faite de la science, de la société et de l'Église était démentie par les faits, et qu'au lieu du bien et du beau qu'il y avait vus, la force des choses, plus puissante que ses idées, produisait les effets contraires, il y a renoncé. Gioberti s'est formé, en effet, un double idéal dans la politique et dans la philosophie, on peut le dire en toute assurance. Mais il faut d'abord observer qu'il y a entre l'un et l'autre l'année **1849** et les douloureux mécomptes qui l'ont accompagnée et suivie. Ensuite, il faut dire aussi que, s'il a cessé dans les dernières années de sa vie d'être orthodoxe en tout et favorable au pouvoir temporel et à la suprématie italienne du pape, il est resté chrétien et sincèrement attaché à la mo-

narchie constitutionnelle et à la mission spirituelle de l'Église. De sorte que, d'un côté, il n'a abandonné de ses premières idées que la partie dont les événements avaient mis en lumière l'incohérence, et d'autre part il n'a cessé d'admettre ce qui en faisait le fond le plus vrai et le plus utile. C'est donc un esprit éminemment perfectible que le sien ; il a varié, mais ses variations ont été fécondes. Les idées du moyen âge et celles des temps modernes se combattaient, pour ainsi dire, dans son âme comme dans celle de l'Italie ; il a cru pendant un certain temps en avoir trouvé l'harmonie, et il en a fait son idéal, mais les événements ont marché, les leçons de l'expérience sont venues, et dans la lutte qui s'est renouvelée, l'esprit moderne a enfin prédominé. Dans les premiers livres de Gioberti, la théologie commandait à la philosophie, et la raison se courbait sous l'empire d'une faculté mystérieuse qu'il apppelait faculté du surnaturel ; dans ceux qu'on a publiés après sa mort, la raison a recouvré toute son indépendance, la religion occupe une place distincte et n'usurpe point un domaine étranger.

A ces différences dans l'ordre scientifique s'en joignent d'autres dans l'ordre pratique, qui ne dérivent pas moins de la diversité de leur condition et de leur caractère. Car le philosophe de Turin, rapproché du peuple par sa naissance, a été plus révolutionnaire, tandis que Rosmini, uni à l'aristocratie par ses richesses et les traditions de sa famille, a été infiniment plus conservateur, quoiqu'il soit peut-être plus juste de dire qu'ils ont été tous deux ennemis des conspirations et favorables dans des mesures diverses au mouvement national tel que le parti constitutionnel l'a entendu et réglé. Ajoutons aussi que cette modération était chez l'un accompagnée de la timidité naturelle à l'homme qui partageait son temps entre l'étude et les exercices pieux de la vie monastique, tandis que chez l'autre elle s'unissait à l'amour ardent de la liberté, à la force des convictions politiques et au désir profond de les réaliser.

Il y avait aussi, et par conséquent, dans leur conduite, une opposition qui dépendait de part et d'autre d'un sentiment différent de la dignité et du droit. Car Gioberti repoussait avec dédain tout ce qui ressemblait à l'humiliation ou à l'injustice, et Rosmini trouvait facilement dans sa piété des raisons pour se résigner. Il y avait dans l'un plus de cou-

rage et dans l'autre plus d'humilité chrétienne ; c'était la vertu des deux côtés, mais sous des aspects différents.

Passionnés l'un et l'autre pour la vérité, ils se sont attaqués et combattus avec ardeur ; Gioberti y a mis presque de l'acharnement, Rosmini plus de mesure. Mais l'amour du bien et du pays a été assez puissant sur leur âme pour triompher de l'amour-propre et de la jalousie le jour où la patrie a réclamé la réunion sincère de leurs efforts et de leurs services.

Tous deux ont eu à combattre dans les jésuites des ennemis puissants et dangereux pour leur repos. Mais ici encore, dans cette lutte qui tenait aux intérêts les plus importants de la religion, de la science et de la civilisation, leurs moyens et leur tactique diffèrent profondément. Rosmini oppose ordre monastique à ordre monastique, et devient lui-même un chef de congrégation religieuse ; son crédit auprès de plusieurs papes le protége et le couvre ; ses adhérences dans la noblesse et le clergé le soutiennent; il combat, mais ses armes et ses escarmouches ne sortent guère du champ de la théologie, à tel point que ceux qui jugent sur les apparences l'ont pris quelquefois pour un ami de la célèbre Compagnie, et que certains folliculaires ont tenté, non sans quelque succès partiel, de le persuader au public.

Gioberti combat aussi les jésuites, mais à visage découvert, seul et sans secours. Il les flatte un moment dans son *Primato degli Italiani*, parce qu'il croit pouvoir s'en servir pour un grand but ; mais quand il s'aperçoit qu'il n'y a rien à espérer d'eux, ni des pouvoirs étayés par leur ambition et leurs artifices, il leur déclare une guerre dont il n'y a d'autre exemple dans l'histoire que celle qui a rendu célèbre l'auteur des *Provinciales*.

Tel est le caractère, telles sont les qualités les plus remarquables de ces deux hommes éminents, dont les noms et les travaux sont associés dans l'histoire de la philosophie comme dans l'influence exercée par cette science sur la régénération de l'Italie.

CHAPITRE II.

SOMMAIRE. — Première doctrine de Gioberti. — Son idée de la philosophie. — Son point de vue national et catholique. — Sa méthode synthétique et ontologique. — Son dédain pour la méthode psychologique. — Théorie de la connaissance. — Facultés intellectuelles, leurs objets et leurs produits. — Intuition, réflexion, langage. — Double aspect intelligible et incompréhensible de l'idée. — Faculté de l'incompréhensible; ses objets : l'incompréhensible et le surnaturel. — Rapport de cette faculté avec les jugements synthétiques *a priori* admis par Kant. — Réflexion psychologique et réflexion ontologique. Leur rapport à l'être et à la science. — Construction de la *formule idéale* et unité synthétique de la connaissance. — Application de la formule à la question de la perception extérieure et rapport de cette question à celle de l'individuation et de la création. — Réduction, ordre et origine des idées. — Leur rapport à l'essence des choses. — Rapprochement entre Gioberti et Malebranche.

Nous ne croyons pas qu'il soit possible de juger équitablement et même de comprendre la doctrine de Gioberti sans la rattacher à sa vie et à ses actions.

Aussi quelques considérations biographiques viendront-elles nécessairement se mêler à ce que nous allons dire, touchant sa manière de définir la philosophie et d'en déterminer la méthode.

On se ferait une idée fausse de l'esprit de cet homme célèbre si on ne voyait en lui que les habitudes du métaphysicien, si on se le représentait uniquement occupé de problèmes philosophiques dans sa chambre de l'institution

Gaggia de Bruxelles, comme Descartes dans son poêle en Hollande, ou comme Kant à l'université de Kœnigsberg. Les ressemblances qui existent à cet égard entre lui et les grands métaphysiciens qui ont fondé et renouvelé la philosophie moderne sont tout à fait superficielles. Gioberti s'occupait certainement et surtout de philosophie, mais, dans sa manière de voir, elle devait, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, s'identifier avec le génie du catholicisme et le génie de son pays. Ce point de vue particulier, duquel dépendent l'originalité et l'influence comme les défauts de sa doctrine telle qu'elle est exposée dans les ouvrages publiés de son vivant, donne à sa pensée un caractère multiple et concret qui diffère essentiellement de celui de la spéculation pure. Il s'ensuit aussi qu'il se sépare essentiellement des maîtres de la philosophie moderne, et notamment de Descartes et de Kant, par sa manière de considérer et d'aimer la science. Le philosophe français et le philosophe allemand l'ont aimée uniquement pour elle-même et ont pensé pour l'humanité, sans aucune préoccupation pour l'état politique et social de leur pays, ou du moins avec si peu de préoccupation que leur œuvre sert de base à la philosophie de toutes les nations et qu'elle est la prémisse nécessaire de tout système rationnel et indépendant. Gioberti, au contraire, est avant tout un patriote qui pense pour son pays et pour son époque, car il est incontestable que ses formules se rattachent à l'idée d'identifier en un seul tout la théologie et la philosophie, pour trouver à la fois dans l'esprit religieux de son temps la pensée nationale et dans l'Église le point d'appui nécessaire à mettre en mouvement les forces engourdies de l'Italie et à leur rendre la vie et l'élan de la jeunesse. L'idée de la philosophie était donc pour lui l'idée de la civilisation catholique et italienne élevée à ses principes métaphysiques, et à sa formule la plus abstraite. Ceci étant admis (et nous le démontrerons mieux dans la suite), on comprendra que l'Italie devait être toujours présente à la pensée de l'émigré de Bruxelles, et avoir constamment une place dans son cœur et dans son imagination. On entendra aussi pourquoi on le voit, dans sa correspondance comme dans ses ouvrages, passer si fréquemment de la philosophie à la politique et à la religion, se faire tour à tour l'apôtre de la science, de la liberté et de la foi. C'est qu'en effet le patriote, le

prêtre et le philosophe ne faisaient qu'un dans son âme et dans sa vie comme dans ses écrits.

Sa correspondance est, à cet égard, un témoignage précieux et une source abondante d'observations intéressantes. La littérature, la philosophie, la politique en font constamment les frais ; elle est, pour ainsi dire, le commentaire perpétuel de ses livres, le reflet ou le germe de ses conceptions et de ses desseins ; elle nous apprend les passions qui agitent son âme, les rapports fugitifs ou permanents qui les rattachent à l'état et aux événements de l'Europe, ses craintes, ses espérances, ses abattements et ses colères. Tantôt c'est une guerre européenne dont il croit voir les symptômes et reconnaître la menace imminente et à laquelle il faut se préparer; tantôt c'est l'impression produite dans son âme par un petit livre français d'une grande éloquence où respirent les sentiments réunis de la démocratie et de l'Évangile (1). Une autre fois nous le trouvons occupé à déclarer à Mazzini les différences qui le séparent de lui en politique, ou à expliquer à un de ses amis les raisons qui doivent lui faire préférer la monarchie tempérée à toute autre forme de gouvernement, ou, enfin, à éclairer le public sur les vraies intentions des libéraux italiens. Et dans ces circonstances, comme toujours, il est à la fois patriote et philosophe, et le patriotisme et la philosophie sont, dans sa pensée et plus encore dans son âme, une religion. L'école qu'il veut fonder n'est pas seulement philosophique, elle est avant tout politique. « Créer une école de liberté, écrivait-il de « Bruxelles à M. Mamiani en 1840, une école tempérée, mo« rale, religieuse, italienne, une école de civilisation aussi « éloignée des sentiments de la démagogie que de ceux du « despotisme, me paraît le seul moyen d'être utile à l'Italie, « et à cet effet la direction que vous proposez me semble « très-convenable. J'incline même à croire qu'il faudrait « laisser de côté les incertitudes relatives à la forme poli« tique et embrasser résolûment la cause de la monarchie « tempérée (*monarchia civile*) ; ce qui produirait deux grands « avantages : car, d'abord, il y aurait une séparation plus « grande entre nous et le parti exagéré dont la neutralité ou « l'amitié ne peuvent que nuire à nos intérêts, et ensuite nous

(1) *Les Paroles d'un croyant, de Lamennais.*

« pourrions gagner dans notre pays et même au dehors un « grand nombre de partisans et peut-être de coopérateurs « parmi les personnages les plus influents. Pour ce qui est « de la religion, vous en inculquez sagement le respect, « mais je voudrais, s'il était possible, aller encore plus loin « et en faire un drapeau national (*insegna nazionale*). Je voudrais l'identifier avec le génie de l'Italie et avec sa natio« nalité ; je voudrais en faire une de ces idées mères, qui, « du plus haut sommet de la pensée dominent l'esprit des « hommes et toutes les parties de leur existence sociale. Je « n'ignore pas combien l'entreprise est difficile aujourd'hui, « attendu la force prépondérante et l'empire de l'opinion « contraire ; mais, comme les opinions qui règnent de notre « temps sont pour la plupart faibles et sans nerf, je ne déses« pérerais pas du succès, si ceux qui vous ressemblent s'y « appliquaient. A cette fin, il faudrait distinguer dans le « catholicisme la croyance de l'institution et insister sur « celle-ci ; car que le catholicisme, même humainement « considéré, soit la meilleure des institutions religieuses pos« sibles pour donner un corps à la morale et au théisme « évangélique, la seule qui se rattache au passé, qui puisse « se promettre un long avenir et aspirer raisonnablement à « dilater son empire et à accroître la splendeur de son siége « suprême, cela ne paraît pas trop difficile à persuader à « ceux des incrédules chez lesquels la raison domine les « préjugés et les passions. » (V. le second volume de la *Correspondance*, page 41 et 42.)

Cette idée fondamentale d'une identification de la politique et de la religion dans le génie de l'Italie et dans le plan de sa régénération se retrouve dans tous les ouvrages de Gioberti; visible ou cachée, elle en est le principe et le ressort commun, mais nous la trouvons exprimée avec une précision particulière dans la préface à l'*Introduction*. Dans ce discours, le catholicisme et la philosophie, la religion, l'Église et l'Italie sont tour à tour passés en revue, associés aux mêmes louanges et poussés vers un but commun. La rénovation de la vie nationale par la restauration des traditions guelfes et catholiques y est présentée et prêchée comme le seul moyen de salut qui reste à l'Italie. Il faut que le clergé vienne à l'Italie et que l'Italie puisse faire cause commune avec le clergé, et cette entente n'est possible

qu'avec une politique et une philosophie qui mettent en harmonie la pensée et l'intérêt laïque avec la pensée et l'intérêt religieux, disons mieux, les besoins de l'esprit national avec les exigences du catholicisme. Voilà certainement le fond de sa pensée, et je crois qu'on le reconnaîtra clairement dans les passages suivants : « Nous devrions nous persuader que la « fécondité de l'esprit dérive des mêmes causes qui produi- « sent la grandeur politique d'une nation ; qu'un peuple « politiquement esclave ne peut pas être moralement libre, « ni penser par lui-même. La foi religieuse et la vigueur de « la pensée philosophique dépendent de la force de l'âme, « et avec cette force une nation n'est pas facilement sub- « juguée et divisée par les barbares...... Je jugerai que l'I- « talie est rachetée politiquement quand je la verrai en posses- « sion d'une philosophie et d'une littérature qui lui ap- « partiennent, quand je la verrai nouvellement affectionnée « à sa langue, à ses arts, à ses richesses intellectuelles, « catholique et fière de posséder le siége de la religion et « la gloire du pontificat chrétien.

« ...... L'Italie du moyen âge vit fleurir dans son sein « la liberté, le commerce, les arts, les lettres avec la puis- « sance militaire et la gloire, tant qu'elle se prosterna de- « vant le pouvoir spirituel de son *premier citoyen* ; quand « elle commença à le mépriser, elle devint esclave. Les an- « ciens gibelins furent la cause principale de la misère de « l'Italie. Les gibelins modernes, sans le savoir et sans le « vouloir, continuent le même ouvrage. Et qu'on ne m'op- « pose pas les défauts des hommes ; je ne regarde pas les « hommes mais les institutions : ceux-là changent et pas- « sent ; celles-ci sont immortelles. Voulez-vous corriger ces « défauts ? Commencez par embrasser les institutions, par les « vénérer, par les protéger.....; faites que la vie morale, que la « vie de l'esprit circule de nouveau dans le grand corps de la « nation, et vous verrez les membres les plus nobles participer « au mouvement universel, croître en force et en beauté...... « Détrompez-vous, c'est là l'unique voie qui mène à notre « rédemption. Le salut de l'Italie ne peut venir que de « Rome...... Mais savez-vous d'où dépend la puissance « de Rome, même dans les choses politiques ? De l'obéis- « sance de ses enfants ; Crescentius, Arnaud de Brescia, « Nicolas de Lorenzo, François Baroncelli, Étienne Por-

« cari voulurent restaurer la puissance de Rome en rappe-
« lant à la vie une ombre de liberté païenne, et ils péri-
« rent..... Voulez-vous l'union de l'Italie, voulez-vous la
« soustraire aux calamités de la tyrannie intérieure et à l'i-
« gnominie du joug étranger ? Commencez par la délivrer
« du joug des préjugés, et par la réunir dans la profession
« et la foi sainte du vrai..... La vie, c'est-à-dire la liberté,
« la puissance, l'union, la civilisation d'un peuple dépendent
« de la force de son esprit, et cette force, dans l'individu
« comme dans l'État et la société universelle, a ses racines
« dans la religion. La rédemption de l'Italie, je le répète,
« doit naître principalement de cette foi dont le siége su-
« prême est à Rome. » (*Introduction à l'étude de la philosophie, préface.*)

L'idée arrêtée de fondre l'esprit national avec le génie catholique, pour demander la reconstitution de l'un à la vie qui restait à l'autre, s'alliait chez Gioberti, ainsi que nous l'avons dit, à l'idée non moins fixe d'identifier la religion avec la philosophie. Et cette autre fusion ne devait coûter aucun sacrifice à la sincérité de sa raison, car le système vers lequel il inclinait la favorisait particulièrement. Dès 1834 il déclarait que l'ontologie est la vraie philosophie, et que cette science cherche l'Etre sous ses dehors, c'est-à-dire Dieu et sa loi, sous les apparences cosmiques et humaines (p. 288 du premier volume de la *Correspondance*). Autrement, disait-il encore, la philosophie est une chose frivole, inutile à la vie, à la morale et à la pratique, inutile même au repos de notre entendement, qui ne saurait s'arrêter à la surface, ni être satisfait des choses qui passent. Et se conformant dans ses ouvrages à ces épanchements de l'amitié, il déclarait dans la préface de l'*Introduction*, le plus théorique de ses livres, que la vraie philosophie a pour but de retrouver le *Dieu de la science*, de réconcilier les esprits avec la religion, et qu'elle peut être définie *la restauration de l'idée divine dans la science.*

Il semblera sans doute que nous nous sommes trop arrêté à déterminer la condition personnelle de l'esprit de Gioberti au lieu de dégager immédiatement de ses écrits sa doctrine philosophique. Mais, si nous ne nous trompons grossièrement en prêtant aux autres et surtout aux libres penseurs et aux rationalistes les sentimens que nous avons éprouvés nous-

même en lisant les livres de cet homme éminent, la précaution que nous avons prise ne sera pas inutile. Combien de fois, en tombant sur les pages où Gioberti poursuit de ses invectives la philosophie moderne; vante les traditions catholiques de la science comme le seul salut de la raison; place l'Eglise au sommet de la civilisation et le pape à la tête de l'Italie, combien de fois nous nous sommes laissé emporter par notre aversion pour tout ce qui abaisse l'intelligence humaine et diminue injustement sa dignité et sa puissance! Sous l'influence de ce sentiment, nous avons été tenté de répéter avec M. Cousin ce jugement sévère : « M. Gioberti n'est pas philosophe (1) ». Cependant, après avoir réfléchi à l'influence exercée par ce grand esprit, à l'éloquence de ses livres, à la puissance de sa pensée, nous nous sommes convaincu qu'il s'est formé une idée propre de la philosophie et qu'il l'a placée dans une science qui explique et harmonise à la fois, dans la synthèse de ses formules, la raison humaine, la religion catholique et la civilisation universelle, et plus particulièrement le génie catholique et le génie spéculatif et pratique de l'Italie. Cette idée, quelle qu'elle soit, n'est pas vulgaire, car elle n'est pas la même chose que l'ancienne thèse de la conformité de la raison avec la foi ; elle est plus originale et plus concrète, à cause de son rapport avec la civilisation et l'avenir de l'Italie. En outre, elle a son intérêt historique et son côté logique. Pour la comprendre, il faut s'identifier un instant avec elle, suivre ses déductions et ses formules, penser au temps et au pays où elle s'est manifestée, au but auquel elle devait conduire suivant la pensée de l'auteur.

Nous devons faire encore une observation avant d'exposer la doctrine de Gioberti, et cette observation regarde l'ordre de ses livres et l'esprit de sa méthode.

Le point de vue complexe auquel il s'est placé en composant ses ouvrages fait qu'on n'y trouve ni la simplicité et la vigueur de l'abstraction et de la déduction scientifique, ni la méthode sévère des divisions et des distinctions théologiques appuyées sur l'autorité et dérivées de ses sources. On y aperçoit au contraire ces différents procédés enve-

(1) M. Cousin s'est exprimé ainsi dans une conversation particulière avec M. Mamiani.

loppés et fondus dans une forme brillante. Gioberti est généralement dans ses livres un grand écrivain qui dédaigne les procédés ordinaires des traités philosophiques; ses compositions se déploient avec un ordre et dans des cadres tracés par l'esthétique et la rhétorique plutôt que par une logique rigoureuse. Ce n'est pas que le talent de la dialectique lui manque ; mais son esprit accoutumé aux intuitions rapides, animé du désir ardent de leur donner un corps dans son imagination et de les appliquer à la vie, ne s'arrête guère dans l'abstrait et ne monte aux vérités générales que pour en tirer l'idéal de la Société et le représenter avec éloquence à ses concitoyens. On sent presque toujours en le lisant qu'il défend une grande cause autant et plus encore qu'il ne cherche la vérité en soi. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il n'admette et ne suive que la méthode synthétique. Cette préférence tient aux habitudes de son esprit, et à la correspondance intime qui existe entre ses facultés et sa doctrine. Car, d'un côté, il est idéaliste par conviction, et l'idéalisme, du moins celui qu'il a reçu de Rosmini, débute par la synthèse; car il admet que la réunion de la sensation et de l'idée par un jugement *a priori* est l'opération première et fondamentale de l'intelligence; en outre, Gioberti est idéaliste comme écrivain ; car, en général, ce ne sont pas les faits qu'il cherche et qu'il décrit, mais leur type idéal et parfait. Or, le procédé de tout écrivain idéaliste est essentiellement la synthèse ; la représentation qu'un tel écrivain se forme des objets n'est pas le résultat patient de l'observation et de l'analyse, mais l'effet d'une intuition dont les éléments, puisés bien entendu dans l'expérience, sont cependant coordonnés et embellis à la lumière d'une idée générale unique et avec le concours de l'imagination. Enfin, l'idée même que Gioberti se fait de la philosophie est, comme nous avons vu, celle d'une synthèse des principes communs de la métaphysique et de la religion, auxquels s'ajoute la fin pratique du progrès social et plus particulièrement du développement national.

Par la tendance de son esprit, par sa manière de concevoir la philosophie et par le but qu'il se proposait comme écrivain et comme penseur politique, Gioberti était donc porté à suivre la synthèse de préférence à l'analyse. Voici comment il en parle dans la préface au livre dont nous nous occu-

pons : « La synthèse descend des idées aux faits, et consiste « dans la marche idéale des régions le plus élevées..... aux « régions inférieures, dans lesquelles, par une synthèse inter- « médiaire, les choses sensibles se réunissent aux intelligi- « bles......... Chaque homme possède une connaissance « réfléchie de la vérité intuitive et complexe, et cette connais- « sance est liée naturellement avec les conceptions subal- « ternes les plus usuelles : il s'ensuit qu'à mesure que le « raisonnement traverse les objets les plus proches et les « plus familiers, ses prémisses se fortifient et une lumière, « pour ainsi dire rétrospective, se répand sur la route qu'il « a parcourue. L'on me demande pourquoi je n'ai pas suivi « un chemin plus facile en montant du particulier au géné- « ral : je répondrai que j'ai dû m'en tenir à la vraie méthode « scientifique ; et cette méthode dans la spéculation n'est « autre que la synthèse. L'analyse n'est applicable aux « idées qu'en partie ; et autant qu'on peut revenir sur ses « pas et refaire avec elle le chemin parcouru, chose impos- « sible si la synthèse ne l'avait précédée. » Voyons encore comment il parle de la méthode synthétique dans la suite de son ouvrage (chapitre IV, t. V, p. 176, édition de Capolago).

Il y décrit la différence qui existe entre les procédés des philosophes qu'il appelle avec dédain psychologistes et ceux qu'il nomme ontologistes. Les psychologistes sont pour lui les philosophes modernes, qui partent de l'observation intérieure et de l'étude des faits pour construire la métaphysique. Les ontologistes, au contraire, sont ceux qui prennent leur point de départ dans l'idée de l'Être infini et dans celle de son rapport avec les choses finies. « La situation intellectuelle, dit-il, dans laquelle le psychologisme place « l'esprit est bornée sous certains rapports, mais fausse sous « d'autres points de vue et j'ose dire les plus importants, « parce qu'elle est particulière, inférieure et bornée. L'on- « tologiste se transporte dans le centre et au sommet de la « science, embrasse en un coup d'œil tous les rapports des « choses, les contemplant du haut de l'Être qui est le som- « met et le milieu de l'univers, tandis que le psychologiste « placé en un point de la circonférence peut en connaître « seulement une petite partie. »

On reconnaît aux traits de cette méthode audacieuse un disciple des idéalistes anciens et modernes, du cardinal Cusa,

de Bruno et des autres philosophes du quinzième et du seizième siècle, qui avaient été, du reste, particulièrement étudiés par le philosophe de Turin et qu'il nous avoue lui-même avoir eu la pensée d'exposer dans un ouvrage spécial dont les circonstances empêchèrent l'exécution, (Voir la préface à l'Introduction.)

Du reste, que la synthèse soit appliquée à la composition de ses ouvrages et à la formation de sa doctrine, c'est ce qu'il est aisé de voir en parcourant rapidement les divisions de son livre principal, intitulé : *Introduction à l'étude de la philosophie.* Il se compose de huit chapitres. Les trois premiers sont destinés à déblayer, pour ainsi dire, le terrain à la vraie méthode et à la vraie doctrine; le quatrième en expose l'idée fondamentale ou le principe que l'auteur appelle « formule idéale » ; le cinquième en montre l'étendue et l'application à toutes les parties de la science humaine; dans le sixième, il cherche comment la formule idéale se conserve dans l'histoire et dans la science; dans le septième, comment elle s'altère; le huitième et dernier démontre l'harmonie de la formule avec la religion révélée.

Comme il est facile de s'en apercevoir par cette simple énumération, la partie essentielle de ce livre est contenue dans les chapitres dans lesquels la formule idéale est exposée et appliquée aux sciences. Cette formule est la clef de voûte du système, le principe suprême de la philosophie de Gioberti. Elle est identique au principe même du catholicisme; c'est elle qui fait connaître la variation et la continuité des doctrines philosophiques et religieuses, leur orthodoxie et leurs écarts dogmatiques. Cette formule qui est en italien : *L'Ente crea le esistenze*, et qu'on peut rendre en français : *l'Etre crée les êtres*, exprime à la fois, suivant son auteur, le principe de la Science et de l'Être, elle contient la représentation abrégée de l'unité du réel et de l'idéal. Cette formule est donc une synthèse, elle est même la plus haute de toutes les synthèses. Comment Gioberti l'établit-il, par quelles considérations s'y élève-t-il? jusqu'à quel point parvient-il à déduire sa doctrine des lois de l'intelligence et de leur rapport avec la vérité, ou, si l'on veut, quels efforts a-t-il tentés pour démontrer son hypothèse? par quelles réflexions et par quels artifices l'a-t-il rattachée aux fonctions de la pensée et à l'ensemble des choses? Répondre à ces questions, c'est ex-

poser la doctrine de Gioberti, et c'est ce que nous allons essayer de faire en nous bornant à ce qui nous semble le plus essentiel et le mieux enchaîné dans ses idées.

L'Idée, l'Intuition, la Réflexion, le Langage.

Pour s'orienter dans la doctrine de Gioberti, il faut exposer d'abord son opinion sur la vérité, l'intelligence et leur rapport. C'est en le suivant dans l'examen de ces trois objets qu'on parviendra à découvrir la manière dont il découvre et détermine le principe de sa philosophie. On pourra ensuite suivre avec lui-même l'analyse de ce principe et en voir l'application au cercle entier des connaissances. Gioberti est contraire au sensualisme bien plus encore que Rosmini. Dans son aversion pour cette doctrine. il en exagère même l'extension et l'influence. Car, en général, il ne borne pas ce mot à désigner le système qui n'admet d'autre origine de nos idées que les sensations, mais confondant volontiers avec elles tout autre produit de la sensibilité, il met sur la même ligne toutes les doctrines qui relèvent uniquement de l'expérience. L'empirisme est généralement pour lui synonyme de sensualisme. Sa manière de voir touchant ce système tient à la nature du sien. Son idéalisme n'est pas moins tranché en psychologie que celui de Rosmini et il est plus dogmatique en métaphysique. En effet, Gioberti admet une opposition profonde entre les sens et la raison, ainsi qu'entre les objets sensibles et les objets intelligibles. Ce n'est même pas seulement dans les sens, mais dans la sensibilité tout entière et dans tous ses produits qu'il faut placer le premier terme de cette opposition, de sorte que tout phénomène sensible, quel qu'il soit, intérieur ou extérieur, sentiment ou sensation, est par lui-même aveugle et intelligible sans un acte de l'intelligence et sans la lumière qu'elle porte avec elle. Ces facultés sont, du reste, si différentes que nous cherchons en vain à les transformer l'une dans

l'autre. Chacune a son objet propre, et il nous est aussi impossible d'entendre directement les choses sensibles sans les idées que de faire des choses intelligibles les objets de notre sentiment. Il y a même là un symptôme et comme un aspect particulier de ces mystères dont l'observation découvre les traces dans la nature humaine et dont le raisonnement et la science retrouvent le principe commun. (Introduction, livre I, chap. III.)

C'est donc aux objets de l'intelligence qu'il faut s'adresser pour chercher la vérité et la science, et ces objets sont les idées. Les sciences se composent de raisonnements, les raisonnements de jugements, les jugements de conceptions ou d'idées. Il y a donc en tête de chacune d'elles une idée qui est le principe de ses déductions et de ses démonstrations. Les sciences se rapportent chacune à une idée, mais l'objet de la philosophie est l'idée elle-même, la connaissance idéale avec son unité et son universalité.

L'étude et le développement de l'idée sont donc l'essence de la philosophie. (*Ibidem*, chap. III.)

Mais il ne faut pas confondre l'acte de la pensée avec son objet; c'est cet objet lui-même, avec sa manifestation, c'est la vérité avec son rapport à l'intelligence, ou l'intelligibilité, qui est l'idée. Elle est objective et absolue comme le vrai avec lequel elle s'identifie; son évidence se distingue de la certitude qui appartient à la pensée et qu'elle produit. En un mot, l'idée doit être entendue dans le sens platonicien, comme une lumière intelligible qui du soleil éternel de la vérité pénètre dans l'âme et y crée l'entendement.

L'idéalisme est donc la théorie légitime de la connaissance, et l'on peut, suivant Gioberti, trouver encore après Leibnitz et Rosmini une nouvelle manière de corriger l'adage des scolastiques : « Rien n'est dans l'entendement, qui n'ait été dans le sens. » Leibnitz avait dit : « Rien, si ce n'est l'entendement », Rosmini : « Rien, si ce n'est la forme de la connaissance. » Gioberti adopte cette autre formule : « Rien n'est dans le sens, qui n'ait été d'abord dans l'entendement. » C'est l'adage scolastique renversé (p. 94 du vol. II de l'Introduction, édition de Capolago), et ce changement radical tient à la conception platonicienne de la vérité idéale, qui, précédant le fait et le produisant par sa manifestation et son efficacité, est le fondement primitif de la connaissance et de

'être, l'antécédent nécessaire des choses sensibles et par conséquent des actes de la sensibilité.

Gioberti est donc platonicien, beaucoup plus platonicien que Rosmini, comme nous le verrons dans la suite, non-seulement par sa manière de poser l'idée en la séparant immédiatement des phénomènes et en la leur opposant comme une antithèse, mais par la nature qu'il lui attribue. Car il la regarde aussitôt comme le principe de la réalité et de la science, tandis que Rosmini en fait une forme de l'être opposée à la réalité et n'y voit que la simple possibilité rationnelle manifestée à l'esprit humain par l'absolu.

A cette différence dans la manière d'entendre l'objet de l'intelligence ou la vérité, se rattache le rapport divers par lequel ils unissent l'idéologie à l'ontologie. Rosmini les sépare et Gioberti les unit, et cela logiquement; car, pour l'un l'idée tient à l'être, mais n'est pas la réalité, et pour l'autre elle est la réalité suprême, le principe de toute réalité.

Cependant Gioberti admet qu'il doit y avoir une correspondance entre la psychologie et l'ontologie, entre les phénomènes intérieurs et les idées, et que, sans perdre de vue la nature de la vérité et l'objet réel de la science, il faut cependant découvrir sa présence dans l'esprit, et son rapport à la pensée par l'étude des faits internes.

Or, les faits qu'il faut avant tout considérer, sont la réflexion, l'abstraction et leur rapport au langage d'un côté et à la vérité de l'autre. Car d'une part l'esprit ne crée pas la vérité, la vérité est absolue, éternelle, objective ou elle n'est pas. Mais d'autre part l'activité subjective de l'esprit dans l'acquisition de la science est indubitable. C'est que la *réflexion* recompose la trame antérieure d'une *intuition* primitive. En ce sens, Vico a raison, le vrai, au point de vue de la pensée qui l'acquiert et le comprend, est une production ou, si l'on aime mieux, une reproduction. « Car la synthèse « philosophique est la copie ou le reflet de la synthèse « idéale. L'idée se pose et s'organise par elle-même d'une « manière rationnelle, l'esprit la contemple et, se repliant « sur lui-même, il en refait l'ordre et le développe « avec les procédés de l'intelligence pour se l'approprier. « Ce travail constitue la science qu'on peut définir : Une « synthèse mentale représentative de la synthèse idéale. » (Introduction, p. 70, vol. II, même édition.)

Ainsi, il faut admettre qu'il y a une intuition primitive de l'idée : d'abord, parce que l'idée est identique avec la vérité et la vérité avec l'absolu, conditions suprêmes de la science que les objets sensibles ne renferment pas ; ensuite, parce que la nature de l'idée est telle, qu'elle ne peut ni être créée par l'esprit ni être transportée du dehors au dedans par le langage ; et, enfin, parce que la pensée elle-même qui lui correspond n'est ni une production arbitraire ni une communication faite par le monde sensible à l'esprit.

Il est bien vrai que le langage est de la plus haute importance dans le développement de la science, que, sans cet instrument, l'abstraction et la réflexion ne sont pas possibles ; mais ce n'est qu'un secours pour la pensée et pour la connaissance qui, par son moyen, s'analysent et se déterminent en s'exprimant ; il n'est lui-même qu'un signe et une révélation de l'idée dont il suppose la vision.

Tout nous porte donc à admettre une intuition de la vérité à la source de la pensée, et la vérité c'est l'absolu. Telle est la première conclusion de Gioberti. Avant de voir comment il détermine cette intuition, de quelle manière il déduit de son unité et de sa variété l'unité et la variété de la science, et ensuite le principe suprême de la philosophie qu'il appelle la formule idéale, examinons de plus près les rapports qu'il établit entre l'intuition, la réflexion et le langage.

Les principales raisons sur lesquelles Gioberti s'appuie pour admettre la nécessité du langage dans les conditions essentielles de la science sont celles-ci : qu'il n'y a pas de science sans abstraction; que l'abstraction, pour devenir l'objet de notre réflexion, a besoin d'une forme sensible, et que cette forme ne peut être qu'un signe ou un élément du langage considéré comme un système de signes. Il admet aussi que la réflexion s'appuie généralement sur les signes, qu'elle en est provoquée et soutenue ; que la parole (dans un sens large) est nécessaire pour arrêter et circonscrire l'idée, pour nous la représenter sous une forme limitée et accessible à nos facultés.

La parole lui apparaît donc comme le principe limitatif et néanmoins nécessaire de l'idée, comme la condition indispensable de l'organisation et de la certitude de la science. Et comme le rapport de l'intuition à la vérité est posé selon lui par la vérité elle-même ou, ce qui est la même chose, par

l'idée, de même aussi la première détermination de l'intuition par le signe est établie par elle ; c'est une révélation de l'idée ; autrement la relation essentielle qui enchaîne la réflexion avec l'intuition et la vérité serait brisée et le fondement de la science serait de nouveau détruit.

Il se fait donc dans l'homme une révélation par le langage; le langage est la *révélation réfléchie de l'idée*, c'est-à-dire une succession de termes sensibles par lesquels l'idée se révèle elle-même à l'intuition réfléchie de l'esprit humain et achève l'intuition directe qu'elle lui fournit d'elle-même. (V. Introduction, tome II, p. 11, 12, 13, 14, et p. 129, même édition.)

Rien n'empêche, suivant Gioberti, de se représenter à l'origine de l'humanité une révélation primitive et plus complète de l'idée ; il revient même souvent sur ce rapport de sa doctrine aux traditions bibliques; mais ce que nous tenons à constater, c'est le sens de cette révélation qu'il admet dans tous les esprits et dont il accompagne les fonctions de l'intelligence. L'appeler *naturelle* ne serait pas toujours entièrement conforme à son langage ni à sa pensée; car, suivant lui, elle vient de l'idée, et l'idée, principe de la nature, est surnaturelle ; mais elle est universelle, mystérieuse et intelligible dans la même mesure pour tous les hommes. Elle est intérieure, et on se trompe étrangement lorsqu'on attribue à cet idéaliste élevé, à ce platonicien révolutionnaire, la théorie qui condamne l'esprit humain à l'impuissance et se le représente comme un réservoir où la tradition vient porter du dehors avec des mots mystérieux l'instruction et la science.

Il est vrai que, dans les livres qui expriment cette première forme de sa doctrine, il admet aussi que l'Eglise conserve le dépôt des vérités morales et religieuses, et que la philosophie est orthodoxe ou hétérodoxe suivant qu'elle est conforme ou contraire aux formules suprêmes du savoir dont le catholicisme est le gardien. Mais, outre qu'il est aussi d'opinion que c'est la même idée qui, d'un côté, constitue la connaissance dans l'individu et, d'un autre, organise la société et l'autorité catholique, et qu'enfin il n'attribue à celle-ci que la mission de conserver les formules que la réflexion peut trouver par elle-même, nous ne nous chargeons nullement de justifier les difficultés et les contradic-

tions qui se montrent dans cette doctrine; nous désirons seulement en extraire ce qu'elle renferme de philosophique sans la mutiler ni l'exagérer.

Cependant, pour mieux éclaircir la pensée de Gioberti sur la révélation universelle de l'idée dans l'humanité, nous ajouterons ce qui suit.

Voici ce qu'on lit sur la nature de la parole dans l'ouvrage de Gioberti, intitulé : *Des erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini :* « La vérité, qui n'est certes pas la parole, et qui « s'adresse à l'intuition, sans l'aide de la parole, ne peut « être reproduite par la réflexion, sans le secours de quelque « chose de sensible, c'est-à-dire sans de certains signes exté« rieurs qui en sont comme le vêtement. On ne peut douter « que ce ne soit là un fait psychologique dont chacun est « témoin en soi-même et l'application spéciale d'une loi gé« nérale de l'esprit. Et cette loi est la suivante : Qu'on ne « peut exercer la réflexion sans le concours du sensible et « de l'intelligible . . . .

« ..... La parole est donc un élément sensible dans lequel « s'incarne l'élément intelligible (ou l'idée)..... » (Lettre V, dans le premier volume, édition de Bruxelles, 1843.)

Il est si vrai qu'il faut entendre le rapport admis par Gioberti entre la parole et l'idée comme une révélation naturelle et intérieure, que voici ce qu'il ajoute à la page 205 du même volume : « La vérité, en même temps qu'elle est « la règle et la loi, est aussi le régulateur et le législateur « suprême, qui parle à l'esprit avec cette voix qu'on appelle « l'*évidence*, et qui est l'*oracle naturel* de l'idée reçu par « l'intuition et répété par la réflexion au moyen de la pa« role. »

Il résulte de ces passages et d'une foule d'autres qu'on pourrait en rapprocher que, selon la manière de voir de Gioberti, l'idée se détermine et se manifeste dans un signe sensible quelconque, qu'à cette condition seulement elle commence à être l'objet de la réflexion et à créer la science; le langage proprement dit n'est qu'un système de signes extérieurs pour l'intelligence d'autrui, après avoir été un système de signes intérieurs pour notre réflexion; ces deux rôles du langage sont nécessaires à la formation et à la transmission de la science.

Or, comme Gioberti admet aussi que l'homme a été créé

avec l'usage de la parole (V, la Théorie du surnaturel), il s'ensuit que celle-ci, en tant qu'elle se rattache à la création, est une œuvre surnaturelle ou une révélation.

Elle apparaîtra donc une révélation extérieure ou intérieure, suivant qu'on la considérera sous l'un ou sous l'autre de ces deux aspects, c'est-à-dire dans son rapport à la vérité présente à l'esprit, ou à l'Etre créateur des premiers hommes.

Outre l'intuition, son objet et leur rapport à la réflexion et au langage, il faut comprendre dans les préliminaires de la philosophie de Gioberti une faculté qu'il appelle *sovrintelligenza*, et que nous appellerons de l'*incompréhensible*. Il la regarde comme la condition de l'intelligence, et voici comment il croit pouvoir en établir l'existence. L'objet de l'intuition, ou l'Être, est par lui-même entièrement intelligible; mais comme il nous est impossible de rien entendre sans employer la réflexion et le langage, et que ces procédés sont de leur nature limitatifs, il s'ensuit que l'intelligible est pour nous une limitation de l'Etre et que la faculté de l'entendre ou de le déterminer suppose la faculté de nous apercevoir de ce qui reste en dehors de notre intellection; de sorte que à l'intuition, première faculté constitutive de l'esprit, il faut joindre l'intelligence et une fonction qui s'y rattache par les rapports mêmes qui unissent et distinguent l'intelligible et l'incompréhensible. L'intuition comprend tout et ne distingue rien, son objet est vague, indéterminé, illimité; l'intelligence le limite et le détermine au moyen de la réflexion et du langage, sorte de révélation intérieure, ainsi que nous l'avons vu; la faculté de l'incompréhensible s'aperçoit de ce qui reste en dehors de cette limitation sans pouvoir le fixer et le comprendre dans les opérations réflexives et les bornes des signes et des symboles. Il s'ensuit que l'objet de l'intuition est un, complet et universel, mais indéterminé; que celui de l'intelligence est limité, mais déterminé et positif, et que, enfin, l'incompréhensible est indéterminé et négatif pour nous, quoique positif et parfait en lui-même.

La faculté de l'incompréhensible a donc, selon Gioberti, son fondement dans les limites de l'esprit; elle est naturelle quant à sa base et surnaturelle quant à son objet. Du reste, le surnaturel et l'incompréhensible se correspondent dans

l'ordre de l'être et de la pensée, et dominent de la même manière le naturel et le compréhensible; car, de même que l'incompréhensible est la partie du vrai qui reste en dehors de notre intelligence et qui la borne et l'enveloppe, de même le surnaturel est cette partie de l'Etre qui précède, dépasse et enveloppe l'ordre établi des choses naturelles, la forme actuelle de la nature et du monde; de sorte qu'un genre et un système supérieur est en un certain sens surnaturel à l'égard d'un genre et d'un système inférieur; ce qui n'empêche nullement le naturel et le surnaturel de faire partie d'un même tout et d'appartenir, suivant des points de vue divers, à l'ensemble des choses. C'est ainsi que l'acte créateur est surnaturel par rapport aux êtres créés, et que le plan actuel de la nature pourrait être regardé comme surnaturel envers l'ordre qui pourrait lui succéder. (Chapitres XVI et XVII de la Théorie du surnaturel, et *passim.*)

Du reste, toutes les oppositions qui se rangent sous le rapport général du naturel et du surnaturel se ramènent à l'antithèse de Dieu et du monde, de même que les mystères ont leur condition primitive dans la diversité profonde qui existe entre les limites de l'intelligence humaine et l'infinité de l'intelligible. L'incompréhensible est donc l'objet d'une foi naturelle et instinctive de l'humanité avant d'être affirmé par la foi rationnelle et générale de la philosophie, ou particularisé par la foi révélée de la religion. (Voir les Notes XXIX, XXXI et XXXVIII de la Théorie du surnaturel.)

Les *oppositions* ou *dualités* qui jouent un grand rôle dans la philosophie de Gioberti se rattachent à la faculté de l'incompréhensible. Il admet qu'elles sont très-nombreuses, qu'elles nous apparaissent dans l'esprit et dans le monde et que leur conciliation nous échappe, quoique nous n'ignorions pas qu'elle doit exister. La base de ces assertions est, selon lui, celle-ci : Que nous avons l'idée de l'Etre, objet indéterminé de l'intuition, mais que nous n'en connaissons pas l'essence; que nous ne pouvons tenter de l'exprimer qu'en répétant le mot Etre, ce qui ne la révèle pas, et en la renfermant dans une proposition, ce qui fait descendre son unité dans le temps et dans la multiplicité. Ne connaissant pas l'essence première, il s'ensuit que l'idée de l'Etre ou l'Idée, premier intelligible, renferme aussi un élément incompréhensible; que cette idée, se reliant à toutes les autres qui

peuvent en être considérées comme des déterminations, est cause que l'incompréhensible pénètre avec l'intelligible dans les conceptions et les opérations de l'intelligence, que le mystère par conséquent est toujours à côté de l'évidence et la foi près du raisonnement; que l'idée ne reproduisant pas toute la substantialité des êtres, ni la nature de l'Etre, le sens commun a raison quand il juge que le fond ou l'essence des choses nous est inconnue; car, en un certain sens, c'est là le seul élément incompréhensible et la vraie limite de la connaissance.

Ces considérations renferment la raison la plus essentielle et la plus générale qui a conduit Gioberti à donner son approbation aux jugements synthétiques *a priori* et *a posteriori* de Kant. Les jugements *a posteriori* ou empiriques sont, suivant lui, synthétiques, parce que, ne voyant pas l'essence intime d'où dérivent les attributs des êtres et leurs rapports, nous ne pouvons les en déduire par analyse, mais nous les unissons entre eux et à leur sujet par la synthèse. L'idée même, quelle qu'elle soit, est toujours nécessaire à constituer un jugement; mais comme elle n'est pas contenue dans les faits sensibles, il s'ensuit que son rapport à ces faits est une synthèse et que toute connaissance où sont mêlés les éléments sensibles et les éléments intelligibles est synthétique.

Les jugements rationnels sont, suivant Gioberti, de la même nature, parce que l'idée suprême dont toutes les idées dépendent représente un objet dont l'essence intime est incompréhensible : par conséquent, l'unité fondamentale des idées nous échappe en grande partie; nous ne pouvons les déduire de leur principe, de même que, pour une raison analogue et subordonnée, nous ne pouvons saisir le lien substantiel des attributs dans les réalités sensibles. Nous croyons, il est vrai, pouvoir tirer les connaissances sensibles et rationnelles les unes des autres, parce que leurs éléments nous sont donnés par la nature dans des synthèses primtives; mais ces compositions suppposent des termes simples et élémentaires. (*Ibidem*, p. 345, édition de Capolago, Note XXIV).

Voilà comment se mêlent et se déterminent, suivant Gioberti, l'incompréhensible, l'intelligible et le sensible, et comment ils trouvent cependant dans l'idée leur terme

supérieur et unique, tandis que, d'autre part, les facultés de l'incompréhensible, de l'intellection et de la sensibilité ont pour condition supérieure l'intuition et pour sujet commun l'esprit. L'incompréhensible est nécessaire pour concevoir l'intelligible, comme l'intelligible est indispensable à l'appréhension du sensible (Note XLI, *ibidem*) : voilà l'ordre de la connaissance dans l'objet; la sensibilité s'appuie sur l'intelligence, et l'intelligence sur une faculté supérieure : voilà l'ordre de la connaissance dans le sujet.

Malgré ces limites, il ne faudrait cependant pas croire que la connaissance humaine n'eût qu'une valeur relative et n'atteignît point la réalité intelligible. Car il est vrai que la réflexion qui produit la science est un retour de l'esprit sur lui-même ; mais cette opération n'épuise pas sa nature et sa puissance, car la réflexion est de deux espèces, psychologique et ontologique; la première est un redoublement de notre activité intérieure dans lequel le moi est à lui-même son propre objet, mais la seconde est un état de notre pensée, ou elle revient sur l'intuition et son objet absolu.

Une dernière observation à faire pour achever d'exprimer les idées préliminaires d'où Gioberti est parti pour composer sa formule idéale et s'élever à l'unité de sa doctrine, c'est que, d'après ce qui précède sur la nature de la vérité ou de l'idée et sur le rapport de dépendance que l'intelligence humaine soutient avec elle, il croit pouvoir en déduire que la seconde est posée et par conséquent créée par la première. La création de la pensée par l'idée, la révélation intérieure et la faculté du mystère, le surnaturel et l'incompréhensible, leur union et leur mélange avec la raison et l'intelligible ne sont-ce pas là les élémens nécessaires pour arriver à cette unification de la religion et de la philosophie rêvée par Gioberti, à la détermination de ce projet déjà avoué à ses amis, de l'exécution duquel devait sortir une religion philosophique et une philosophie religieuse?

Nous venons de voir les bases que Gioberti pose à l'esprit humain et les élémens qu'il croit apercevoir dans l'objet de la science. Aux yeux de tout juge clairvoyant, ces indications montrent déjà la route qu'il va suivre et le but auquel il arrivera.

La Formule idéale.

La recherche de cette formule, ainsi qu'il le dit lui-même, se rattache à celle du premier principe, ou simplement du *premier* philosophique. La formule doit être une proposition première qui exprime un premier jugement, et ce jugement doit à son tour répondre à une première synthèse contenue dans l'intuition primitive et dans l'idée unique qui en est l'objet. En effet, l'explication de la Science et de l'Etre n'est possible qu'à la condition que les propositions qui l'expriment se tiennent et dépendent les unes des autres, et qu'il en soit de même des jugements et des notions; et dans cet enchaînement on doit pouvoir remonter au premier terme, autrement la science manquerait d'unité. Mais l'unité et la variété de la science doivent répondre à l'unité et à la variété du vrai ou de l'idée, qui, on l'a vu, est absolue et pleinement existante, autrement il faudrait nier les caractères de la vérité. Il s'ensuit donc que le principe philosophique est double, c'est-à-dire psychologique et ontologique ; qu'il est à la fois la première idée et la première réalité, sans cesser toutefois d'être unique. (V. l'Introduction à l'étude de la philosophie, tome II, p. 140 à 142, édition de Capolago.) Il s'ensuit que l'unité de la science répond à l'unité de l'Etre, ou plutôt que l'une et l'autre s'identifient dans un principe commun.

Ainsi donc le premier terme de la philosophie contient le premier terme de la psychologie et de l'ontologie; il est un et double, il est simple et complexe; si l'on sépare les deux aspects qui s'y distinguent, on tombe dans les défauts du psychologisme, manière de philosopher qui a le tort d'isoler la pensée de son objet absolu.

Il est inconstestable cependant, suivant Gioberti lui-même, qu'on ne peut se livrer à la recherche du premier terme de l'ontologie sans remonter la chaîne des notions et examiner les données psychologiques. Lui-même s'applique à ce travail, et après avoir parcouru les idées de l'Un, du Nécessaire, de l'Infini, du Bien, de la Substance, de la Cause, de la Puissance absolue, de l'Identité, de l'Intelligence et quelques autres encore qu'il embrasse dans son énumération, et qu'il déclare incapables de satisfaire aux

exigences du principe cherché, il le trouve dans la conception de l'Etre.

L'Etre, et l'Être seul, peut être considéré comme l'objet à la fois un et complexe, total et absolu de l'intuition, à cause de son antériorité et de sa virtualité à l'égard de toutes les conceptions possibles. Il doit être réel et non possible, comme le pense à tort Rosmini, parce que la possibilité est un rapport entre ce qui n'est pas et doit devenir et ce qui est déjà.

La première idée est donc l'idée de l'Etre ou de la réalité absolue.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons connaître par réflexion cet objet de l'intuition primitive sans prononcer le jugement identique « l'Etre est », par lequel nous affirmons sa réalité, et cette première proposition n'est pas une opération purement subjective, mais le fruit d'une réflexion qu'on peut appeler ontologique et qui s'exerce sur l'Etre, qui est guidée par l'Etre; cette première proposition est la parole même de l'Etre, c'est sa révélation intérieure, répétition de la révélation primitive. Cette parole fonde la science et la certitude; elle exprime un jugement réfléchi, mais celui-ci suppose un jugement intuitif dans lequel la raison humaine et la raison divine soient unies et identifiées. (Pag. 162-165, tome II de l'Introduction, même édition.)

C'est donc Dieu lui-même qui fonde la science, car l'Être, c'est Dieu. Son jugement divin la fonde, une première réflexion la commence, et le développement de cette activité intérieure la continue et l'achève.

Mais nous n'avons encore que son fondement, ou son premier terme; voyons par quels autres termes on peut en exprimer, dans une proposition unique, l'unité et la totalité.

Nous avons vu que l'idée absolue est identique à la réalité absolue; nous devons donc trouver entre l'Idée et les idées le même rapport qu'entre l'Etre et les êtres. Il faut que toutes les déterminations de l'idéal et du réel soutiennent le même rapport avec leur double principe, qu'elles y soient contenues *en puissance* et qu'elles en dérivent de quelque manière; le mot et l'idée *d'existence*, entendue suivant l'étymologie latine, représentent et expriment la conception et la réalité de tout ce qui

n'est pas l'Être considéré dans son absolue unité. Une *existence*, du mot latin *existere*, est une réalité dont le nom indique la provenance ou dérivation d'une autre réalité; ce qui n'empêche pas de la regarder sous un autre point de vue comme *subsistante* ou substantielle, c'est-à-dire existante comme sujet de ses attributs et de ses modes. Cependant il est à remarquer que toute existence limitée ne peut dépendre et dériver de l'Etre absolu et nécessaire avec sa substantialité et son activité sans que l'Etre soit non-seulement cause mais encore substance première. Toutes les substances doivent reposer sur une seule et même substance et dériver d'une seule et même cause.

Voilà donc deux des termes nécessaires à constituer la formule idéale que l'on cherche : ces termes sont l'Etre et l'existence; mais leur rapprochement nous en a montré le rapport; or l'expression de ce rapport est précisément le troisième terme. Ce terme ne peut être que la création, car c'est par ce mot qu'on désigne la relation que nous venons de découvrir entre l'Etre et l'existence, ou, si l'on veut, la causalité première et absolue. Créer, c'est produire la subtantialité des êtres, et telle est précisément la causalité qui rend l'intelligence humaine entièrement dépendante de l'absolu dans l'intuition et toute réalité finie non moins dépendante de la réalité infinie.

Cet ordre du réel est le même que celui de l'idéal: car toutes nos sensations dépendent de nos idées, et toutes nos idées d'une idée première. La science tient de Dieu son origine comme le monde.

L'Etre crée les existences, voilà donc la formule philosophique. Faisons quelques réflexions sur les termes qu'elle contient, d'abord pour montrer qu'elle est d'accord avec les faits dont nous sommes partis et qu'il s'agissait d'expliquer, ensuite pour en saisir toute l'importance.

Remarquons d'abord que l'Etre et l'existence sont intelligibles et incompréhensibles à la fois: intelligibles comme *êtres*, incompréhensibles comme *essences*; car nous savons bien que l'un est l'être absolu et l'autre l'être relatif; mais nous ne savons en quoi consiste ni l'essence de l'un, ni celle de l'autre, et nous ne connaissons pas mieux l'essence de l'acte par lequel l'une de ces deux essences pose l'autre; la création elle aussi, et surtout, concerne notre faculté de

l'incompréhensible. Nous sommes forcés d'affirmer le fait, mais nous ignorons le comment. Nous voyons clairement que le relatif dépend entièrement de l'absolu et qu'il en dérive, mais nous ne pouvons déterminer davantage la nature de la Causalité suprême, et nous sommes dans cette impuissance parce que nous ne pouvons pas pénétrer dans l'essence de l'Etre absolu. L'impénétrabilité du dernier fond des essences, voilà l'origine de toutes nos limitations intellectuelles.

Gioberti conclut de ces considérations que la formule contient l'élément intelligible et l'élément incompréhensible de la connaissance ; qu'elle est conforme aux conditions subjectives de la science précédemment posées, et qu'elle est en harmonie avec l'idée d'une philosophie chrétienne qu'il se proposait de réaliser. Car tout dépend dans le christianisme du principe de création; tous ses enseignements et tous ses mystères y ont leur centre et leur point d'appui.

Mais comment cette formule qu'on vient de construire a-t-elle été trouvée? Est-elle le résultat d'un procédé arbitraire et d'une synthèse purement artificielle, ou bien a-t-elle vraiment sa base dans l'intuition primitive, comme il le prétend ? Gioberti déclare qu'il la pose *a piriori*, quoique la réflexion lui en fournisse les éléments; et la raison qu'il donne de son assertion est celle-ci : que les conceptions *a posteriori*, qui peuvent conduire à la découverte de la formule, supposent les idées qu'elle contient, et qu'elles en dépendent et ne peuvent se penser sans elles : de sorte que ce sont réellement les idées contenues dans la formule qui sont les premières dans l'ordre logique et aussi dans l'ordre psychologique de la pensée : car, si la réflexion les y retrouve, il faut bien qu'elles y soient, et elles ne peuvent y être que sous une autre forme, et précisément sous la forme de l'intuition primitive, à l'état virtuel et implicitement.

Le vrai procédé de l'esprit, son procédé fondamental, est donc le procédé *a pirori*, c'est-à-dire celui qui consiste à descendre de l'Idée aux idées, de *l'Etre* aux existences, et la formule dont il s'agit le refait et le reproduit dans sa construction. En effet, elle pose d'abord *l'Etre*, puis *le rapport*, puis *les existences*. Elle descend de la *Cause* à *l'Effet*

en passant par leur union; elle exprime dans le langage la double hiérarchie de la Pensée et de la Réalité. (Introduction, tome II page 179, même édition.) Mais si les termes dont se compose la formule sont compris dans l'intuition et dans le même ordre dans lequel on vient de les voir posés, il s'ensuit que notre esprit *perçoit* le rapport fondamental qui existe entre le fini et l'infini et qu'il est constamment le témoin immédiat de la création. (*Ibidem*, page 179 à 181.)

Cette perception en contient deux autres, celle *du Moi* et celle du *monde*, car nous ne pouvons avoir la connaissance de ces deux réalités sans les penser, et partant sans les voir par intuition, ou, ce qui est la même chose, par perception, dans leur rapport ontologique avec la réalité absolue, ou, ce qui revient encore au même, dans leur relation de dépendance substantielle ou de création.

Arrêtons-nous un instant sur la perception des réalités finies, et voyons comment Gioberti la soumet à sa formule et la rattache à son idéalisme ontologique. Tout objet connaissable est pour lui renfermé dans l'objet total de l'intuition; là est toute chose intelligible, et partant le véritable objet de toute intellection; mais là est aussi, et pour la même raison, la vue primitive et confuse de toute réalité; car sa doctrine pose pour principe, nous l'avons dit, l'identité du réel et de l'idéal. D'un autre côté, le sensible ne se connaît que par son rapport à l'intelligible qui l'éclaire et en est le fondement. Toute perception a donc pour objet une réalité et une idéalité, chose unique sous un double aspect, donnée par l'intuition et rattachée au phénomène sensible. La perception rapporte, en d'autres termes, la chose phénoménale à son idée qui fonde en même temps sa réalité, ou, mieux encore, la perception directe du fini est possible parce que nous possédons dans l'intuition ses conditions antérieures. Dans l'ordre de la réflexion, la perception est un procédé *a posteriori* qui va du sensible et du phénomène à sa cause; mais dans l'ordre de l'intuition, qui s'accorde avec l'ordre absolu, et qui est le vrai, la perception s'accomplit en allant de la cause à l'effet; c'est parce que nous connaissons d'une manière intuitive la cause et la substance et leurs déterminations et rapports possibles ou réels aux choses sensibles que nous

pouvons exercer notre perception, et que notre perception est une connaissance.

L'idée et ses déterminations intelligibles sont les conditions des connaissances sensibles, comme, à un autre point de vue, la réalité absolue, qui est aussi l'idée, est la condition des choses relatives.

La marche de l'esprit est donc au fond la même que celle de l'Etre, l'ordre ontologique et l'ordre psychologique se correspondent, et, en suivant leur double direction, on parvient à voir comment le problème de l'individuation et la question de la connaissance de l'individu ou de la perception se rencontrent et se limitent réciproquement, et comment aussi ils trouvent leur origine et leur unité dans le problème encore plus important et plus général de la création.

Nous apercevons aussi dans ce double problème, ou, si l'on veut, dans le double aspect de ce problème unique, le triple terme de notre connaissance, c'est-à-dire le sensible, l'intelligible et l'incompréhensible.

Insistons avec Gioberti sur ces rapports. En percevant une réalité finie, nous ne saisissons pas sa substance intime, mais ses qualités déterminées et individualisées; ce qui veut dire que nous rattachons une idée abstraite et générale à certains phénomènes concrets et individuels. Or, c'est précisément le même rapport qui a lieu dans la création. Car l'Etre absolu et total, qui est à la fois abstrait et concret, général et individuel, contient en lui-même les idées de tous les possibles et la puissance nécessaire pour les réaliser. Mais cette réalisation ne peut être qu'une *individualisation*. Individualiser est donc la même chose que produire l'existence ou créer. L'individu, c'est l'idée passée de la puissance à l'acte, comme l'idée est le principe qui se réalise dans l'individu. (Pages 195-196, *ibidem.*)

Quand je dis : Ce corps est, ajoute Gioberti, afin de montrer par un exemple le rapport de la perception à l'individualisation et à la création, j'exprime sa réalité et son rapport ontologique à l'absolu.

Pour corriger ce que ces idées ont de trop semblable à la théorie de l'*émanation* et de contraire à la stricte doctrine de l'orthodoxie sur la création, le philosophe de Turin dit et répète que les existences sont des termes extérieurs de l'acte créateur; il oppose aussi l'ordre sensible à l'ordre

intelligible, l'écoulement et la variabilité de l'un à l'immanence et à l'immutabilité de l'autre ; mais les mots d'*emergenza* et *derivazione*, qui viennent ici sous sa plume, ne parviennent pas à effacer ce que sa théorie de l'individuation renferme de hardi et d'analogue au système de l'unité de substance.

Voici, du reste, comment Gioberti défend son opinion touchant la perception des corps renfermée dans cette intuition primitive, qui est une sorte de perception totale du fini, de l'infini et de leur rapport.

« On peut tirer une autre objection contre la doctrine « que nous venons d'exposer de l'expérience intérieure de « chacun. Vous affirmez, me dira-t-on, que dans l'intuition « immédiate l'esprit assiste au spectacle continuel de la « création. Or, si cela était, on devrait le savoir. Interrogez « qui vous voudrez parmi les hommes, et tous vous répon- « dront qu'ils voient bien les existences créées, mais n'a- « perçoivent pas leur création ; quant aux philosophes, ou « ils nient la création, ou ils l'admettent. S'ils la nient, c'est « qu'ils ne la voient pas....... S'ils y croient, ils le font « en vertu de la Révélation qui l'enseigne, ou d'un rai- « sonnement; mais personne jusqu'à présent n'a imaginé « de nous donner la création pour un objet d'intuition. « Cette intuition est donc une chimère. . . . . . .

. . . .

« Qu'on écarte les fantômes et les produits de l'imagination, « et qu'on se demande de quelle manière on peut penser « la création. D'une seule manière : c'est-à-dire en con- « cevant les existences comme ayant la raison d'être de « leur réalité, non en elle-même, mais dans l'Etre qui les « anime et les pénètre entièrement. Or, nous avons montré, « et chacun peut vérifier par soi-même que dans le concept « d'existence (être fini) sont renfermés ces éléments : 1° un « défaut de raison intérieure de sa propre substantialité; « 2° l'intuition concomitante de cette raison contenue dans « la présence de l'Etre; 3° le rapport de l'Etre considéré « comme Cause avec l'existence considérée comme Effet. » Il est donc avéré, ajoute Gioberti, que dans le concept d'existence l'esprit humain possède tout ce qui est nécessaire pour lui donner, dans les limites du possible, la con-

naissance de la création. Si les philosophes ne s'en sont pas aperçus, c'est que leur analyse est nécessairement l'œuvre de la réflexion et que la réflexion peut reproduire fidèlement ou défigurer l'intuition primitive. (V. Introduction, pages 202-204).

Voici encore comment Gioberti défend, dans une lettre à M. Massari, sa formule idéale et l'existence de son objet dans l'intuition primitive de tous les hommes : « Il me semble « avoir prouvé l'intuition de la formule par l'analyse du con- « cept du contingent. La contingence est inséparable de cha- « cune de vos pensées, puisqu'elle est inséparable de toute « connaissance sensible. Il est impossible de concevoir la « moindre chose créée sans la penser comme capable d'être « ou de n'être pas. On peut ne pas réfléchir à la contin- « gence des choses, mais on ne peut pas ne pas penser à « l'une quand on pense aux autres, parce qu'elle leur est « essentielle comme la rondeur au cercle. Or, la conception « du contingent suppose nécessairement la conception du « nécessaire, comme l'idée du relatif et du fini suppose celle « d'infini et d'absolu. On appelle contingent ce qui n'a pas « en soi la raison de son existence. Or, pour exclure de « l'intérieur d'un être sa raison d'exister, il faut la penser, « autrement il serait impossible d'exclure ce qu'on ne pen- « serait pas. Il s'ensuit que, le contingent faisant équation « avec *ce qui n'est point nécessaire*, la pensée de l'un est « accompagnée de la pensée de l'autre. D'où il suit aussi que « la synthèse du contingent et du nécessaire est immanente « dans l'intuition. Mais en quoi consiste ce rapport du con- « tingent au nécessaire, si ce n'est dans la création? En effet, « le contingent nous fait percevoir le nécessaire comme *sa* « *raison absolue*. Or, être *la raison absolue d'une chose ou* « *la créer*, c'est tout un. On peut être la *raison relative* « d'une chose, en la produisant en quelque manière ou en « *l'engendrant*; mais on ne peut pas en être la raison ab- « solue sans la créer. Raison, en ce cas, est synonyme de « cause ; la causalité absolue est donc la création. D'où je « conclus que la formule idéale est toujours présente à nos « esprits, parce que sans elle on ne pourrait s'expliquer « l'intuition continue et irréfutable du contingent. » (Cor- « respondance, tome II, p. 53.)

La question de l'origine des idées est déjà résolue par les

considérations précédentes. Toutes les idés ont leur source dans l'intuition primitive, déterminée et fixée par la révélation intérieure du langage (1) et développée par la réflexion. L'exercice des sens est l'occasion du développement de la pensée, et les sensations sont éclairées et rendues intelligibles par les notions au moyen des synthèses qui s'établissent entre elles.

Mais on comprendra mieux ce point important de la doctrine en complétant les réflexions qui précèdent avec celles qui suivent sur la réduction et l'ordre des idées.

Toutes les idées, on le prévoit, doivent se réduire à celles qui sont exprimées dans les trois termes de la formule, c'est-à-dire : idée de l'Etre, idée de l'existence, idée de leur rapport. Et, en effet, toutes les idées se rangent suivant Gioberti en deux classes principales, dont la première comprend les idées absolues et la seconde les idées relatives, et entre elles se place le même rapport qu'entre Dieu et le monde.

Les idées absolues ont pour objet les attributs de l'Etre. Ce sont, par exemple, l'unité, l'infinité, l'éternité, la sainteté; notre intelligence en contemple la synthèse sans en apercevoir clairement l'unité et la déduction; nous ne voyons pas bien le rapport intime qui existe entre les attributs et la nature de Dieu, et néanmoins nous les renfermons également dans son essence.

Ici on s'étonnera peut-être de ne point trouver de distinction entre les attributs métaphysiques et les attributs moraux de Dieu; car les attributs métaphysiques sont généralement regardés comme les différens aspects d'une même

(1) Parmi les inexactitudes que je trouve dans le petit livre de M. Marc Debrit, intitulé : *Histoire des doctrines philosophiques dans l'Italie contemporaine*, Paris, Meyrueis, 1859, je dois en relever deux qui dénaturent trop le système de Gioberti. M. Debrit dit, à la page 201 :

« On comprend, dès lors, de quelle manière va se résoudre la question « de l'origine des idées. Elles ne sont ni adventives ni innées dans le sens « cartésien de ce mot; elles sont comprises dans l'esprit humain au moyen « d'une révélation extérieure et surnaturelle, et elles s'en dégagent ultérieurement par le travail de la réflexion. » M. Debrit exagère, selon nous, l'orthodoxie de Gioberti, en prenant le langage dans un sens trop extérieur et matériel, et en ne tenant pas compte de tout ce que Gioberti pense et soutient constamment sur le rapport direct de la pensée avec la vérité, sur la révélation que la vérité fait elle-même à notre esprit, et enfin sur le rôle de la réflexion ontologique dans la constitution et le développement de la science, rôle parfaitement inintelligible, si la révélation dont il s'agit ne devait être prise que dans un sens vulgaire et matériel.



idée, l'idée de l'infini, logiquement déduits les uns des autres par des jugements analytiques. Nous devons néanmoins, sans méconnaître ce qu'il y a d'obscur ou de peu satisfaisant dans ce point de la doctrine de Gioberti, observer qu'il admet une dépendance logique des attributs métaphysiques entre eux et de tous envers l'Etre, leur principe commun. Mais, en général, il déclare que les concepts absolus, dont l'objet est compris dans quelque aspect de l'Etre, se rapportent à son essence et que, comme cette essence nous est impénétrable, il nous est impossible de voir l'unité de tout ce qu'elle contient. (V. Introduction, tome II, pages 211 à 215.)

Telles sont les idées absolues, ou les idées de l'absolu. Elles ont à nos yeux une dépendance logique vis-à-vis de l'essence divine, mais l'incompréhensibilité de cette essence nous empêche d'en saisir la génération intérieure.

Il n'y a au contraire ni déduction ni génération réelle entre les conceptions relatives et les conceptions absolues, ou, mieux encore, entre les premières et l'idée totale de l'Etre absolu. Car, l'ordre ontologique et l'ordre idéologique étant un double aspect de la même réalité, leur parallélisme et l'unité de leur loi générale ne peuvent se démentir. Si les existences sont créées, leurs idées (idées relatives des genres et des espèces) doivent l'être aussi. Et, en effet, tous les concepts relatifs, c'est-à-dire les concepts des choses finies, se rapportent immédiatement à l'idée de l'existence (ou être fini et dérivé); ils contiennent donc tout ce qui est contenu dans cette idée, c'est-à-dire principalement un rapport de la créature à la cause créatrice, et l'essence de l'existence ou du fini.

Or, c'est de cette essence que doivent procéder toutes les conceptions relatives; mais comme elle est pour nous incompréhensible ainsi que l'essence de l'absolu, nous nous bornons à reconnaître la relation logique qui les unit.

Comme on l'a déjà vu plus d'une fois, l'essence et son incompréhensibilité jouent un grand rôle dans la philosophie de Gioberti et surtout dans sa doctrine de la connaissance. C'est d'elle que dérive tout ce qu'il y a d'obscur dans l'Etre et conséquemment dans les existences. Gioberti distingue le fond de l'essence réelle de l'essence purement logique, ensemble de *caractères spécifiques et génériques*. La seconde

dérive de la première, sans que nous en sachions le comment d'une manière précise. Ce qu'il y a d'incompréhensible dans le fond de la réalité et d'impénétrable dans la subjectivité intérieure de l'Etre, voilà, selon le philosophe de Turin, le vrai noumène de Kant et la base de la seule philosophie transcendentale possible. (Introduction, tome IV, p. 10, 16 et suiv.)

Kant a eu tort de transformer en pur phénomène subjectif et humain ce qu'il y a de vraiment objectif et de supérieur dans l'intelligible. Mais il est certain que le noumène existe et que ce mot désigne vraiment une grande inconnue, x de l'essence réelle, absolue ou relative.

C'est dans leur rapport commun à l'essence que les deux questions de l'origine des idées et de la nature des jugements se rencontrent. Car tous les jugements se résolvent en idées et toutes les idées, renferment des jugements.

Et, en effet, nous avons vu que le premier jugement « l'Etre est » renferme l'idée dédoublée, pour ainsi dire, par la réflexion , et que le rapport d'identité est réellement contenu en elle; et du reste toutes les déterminations idéales et leurs relations ne sont-elles pas renfermées dans l'objet de l'intuition primitive? Le jugement se ramène donc à l'idée, et l'idée contient implicitement le jugement.

Maintenant le jugement est synthétique ou analytique, suivant qu'on le considère dans la connaissance intuitive ou dans la connaissance réfléchie. Car l'intuition renferme les synthèses primitives, ou, en d'autres termes, les données intelligibles et leurs rapports, tandis que la réflexion décompose ces synthèses pour les refaire et les exprimer dans le langage. Il en résulte donc que le jugement accompagné de la réflexion sépare et réunit ce qu'il a d'abord vu et affirmé comme composé. Mais la composition est et doit être la première forme du rapport qui existe entre le sujet et l'attribut du moment que les idées ne peuvent se déduire les unes des autres, et sont seulement groupées autour de deux centres impénétrables, c'est-à-dire les essences réelles de l'absolu et du relatif, et que, entre l'une et l'autre classe, intervient le rapport incompréhensible de création.

L'Etre est, voilà le jugement premier de notre esprit, c'est aussi le seul jugement intuitif analytique. Car il est l'idée absolue se posant et s'affirmant elle-même à notre pensée

sans révéler son essence intime. Mais tous les autres sont synthétiques, à partir des jugements qui rattachent les *idées absolues* (idées des attributs divins) à l'essence de l'Etre et à finir par ceux qui rapportent les choses sensibles à l'essence de l'existence. Les uns sont synthétiques *a priori*, les autres synthétiques *a posteriori*, mais tous sont de la même nature, à cause de leur rapport commun à ce terme impénétrable de l'essence finie ou infinie, qui, intelligible en elle-même, se cache aux faibles yeux de notre esprit et brise pour nous la chaîne des déductions et la parfaite unité de la connaissance.

Achevons de dire ce qui nous semble nécessaire à faire comprendre la doctrine de Gioberti sur l'ordre et l'enchaînement des idées et des jugements.

D'abord il ne distingue pas les idées complexes des idées composées, c'est-à-dire celles dont les éléments sont inséparables de celles dont les éléments sont séparables. Cela fait que les jugements mathématiques eux-mêmes lui paraissent synthétiques, non moins que ceux qui ont pour objet les attributs métaphysiques de Dieu. Ensuite l'unité et la variété des idées ne sont pas pour lui des aspects d'identité et de différence partielle qui permettent à l'esprit d'aller sans interruption et sans saut de la virtualité des principes à la détermination des conséquences, mais une composition et une multitude dont les éléments s'agrégent et se désagrègent. Tel est du moins le point de vue qu'il assigne à l'esprit de l'homme, quoiqu'il avoue qu'il doit y en avoir un autre tout différent, absolu et vraiment divin; et ce point de vue, comme on le voit, est plutôt mécanique que dynamique. Il est tel du moins dans la réflexion, car, dans cette fonction l'activité de notre esprit est une suite d'actes successifs qui s'appuient sur la donnée continue de l'intuition, se tiennent et s'enchaînent à l'aide de la révélation intérieure ou du langage. Les idées, dans cet état de la pensée, suivent le sort des mots, elles se réduisent à des éléments dont nous ne connaissons pas la racine première, ni par conséquent le lien commun. Cette manière de rendre compte du rapport des idées lui semble même si nécessaire que, sans elle, il ne comprendrait pas la découverte dans l'esprit et la nouveauté dans l'objet idéal. Car, dit-il, si les idées pouvaient vraiment se déduire par voie d'identité les unes des autres,

où serait le moyen de passer d'une vérité à une vérité différente? On posséderait toujours ce qu'on cherche. Le raisonnement n'avancerait pas; la production intellectuelle serait impossible.

Préoccupé par l'idée de création qui domine toute sa doctrine, Gioberti ne voyait pas alors de quelle manière autrement féconde pour la philosophie et conforme au sentiment général des hommes touchant l'unité de la science, il pouvait profiter de son *intuition primitive* et de son rapport à la réflexion. Il le comprit mieux plus tard, comme nous le verrons. Pour le moment et pour ce qui regarde la forme de sa doctrine que nous examinons à présent, nous devons avouer que, mêlant son concept de l'impénétrabilité de l'essence réelle à tous les concepts et à tous les jugements, il les a tous, hormis un seul (l'Être est), fait reposer sur l'incompréhensible et transformés en synthèses mêlées de mystère. La vérité est que le mystère est ici dans l'abus d'une observation vraie, et dont le tort est seulement de sortir de sa limite. En effet, Gioberti ne se contente pas de dire que notre pensée rencontre le mystère quand elle s'élève à la dernière raison des choses dans la région de l'absolu, ou qu'elle descend jusqu'à leur racine dans l'ordre des êtres finis; mais il le voit un peu partout et le mêle jusqu'aux axiomes.

En suivant trop résolûment cette voie, Gioberti s'est écarté sans mesure de celle qui avait été parcourue avant lui par Galluppi et Rosmini. Car le premier de ces deux philosophes, entreprenant l'examen de la théorie de Kant sur le jugement, a admis les jugements synthétiques *a posteriori*, rejeté les jugements synthétiques *a priori*, et montré que l'espèce de mystère qu'on croyait y voir se dissipe à la lumière de l'analyse; de sorte qu'il n'y a pour Galluppi que des jugements analytiques. Rosmini, de son côté, par la réduction de l'élément formel de la connaissance, a refait le même travail et a restreint considérablement la sphère des mêmes jugements. Il a cependant reconnu pour tel celui qui consiste dans la synthèse d'une sensation avec une idée, ou, plus généralement, de la sensation avec l'idée. Leur critique sur ce point de la doctrine de Kant avait donc un résultat commun, c'est-à-dire de réduire le plus possible le nombre des jugements synthétiques *a priori*; leur œuvre

était une œuvre de progrès, car elle tendait à donner l'explication de ce qu'on croyait inexplicable.

Gioberti a suivi une direction tout opposée. Au lieu de diminuer, il a augmenté le plus possible le nombre des jugements synthétiques et réduit au minimum celui des jugements analytiques. Car il dit bien que, dans la connaissance réfléchie, les jugements sont analytiques, mais comme la réflexion a pour base l'intuition et qu'elle ne fait quê reproduire la synthèse idéale, la vraie nature du jugement dépend de sa manière d'être dans l'intuition. Or, ici il est toujours synthétique, hormis sur un seul cas (l'Etre est), ce qui sépare et réunit d'une manière incompréhensible les sujets et les attributs et brise la science en une multitude infinie d'intelligibles.

Il est vrai, et nous devons le faire remarquer, que Gioberti a signalé dans ce qu'il y a d'impénétrable dans l'essence réelle la source de l'obscurité qui limite la plupart de nos jugements empiriques et de nos connaissances sur la matière, sur l'âme et sur Dieu. Mais non content du rôle que cette inconnue, cette espèce de *noumène*, joue dans les questions ontologiques, il l'a introduite dans toutes les vérités abstraites, et a rendu par là impossible tout jugement analytique et toute proposition identique, non-seulement contre l'opinion de Galluppi et de Rosmini, mais même contre l'avis de Leibnitz et de Kant lui-même, qui restreignait trop sans doute la sphère des jugements analytiques, mais l'admettait cependant.

Sans doute cette exagération tenait à sa manière de voir touchant les idées, qu'il identifiait avec les réalités dans l'unité supérieure et la manifestation cosmologique d'un principe commun. Mais nous avons pensé être d'autant mieux reçu à faire ces observations que Gioberti lui-même a changé entièrement d'avis dans la seconde forme de sa philosophie, où il substitue l'identité dialectique des idées à la synthèse qu'il admet ici.

Nous venons d'esquisser rapidement la théorie de Gioberti sur la connaissance ; nous ne pouvions pas la séparer et nous ne l'avons pas séparée effectivement de la théorie de l'être, parce que ces deux parties de la philosophie sont profondément unies dans la manière de voir de ce philosophe, en quoi il est essentiellement platonicien et beau-

coup plus que Rosmini. En effet, le philosophe de Roveredo rattache bien la connaissance à une *forme de l'Être*, mais cette forme est *la possibilité* et non *la réalité*, à laquelle elle s'oppose; d'où il suit que le fondement ou la forme objective de la connaissance, ou, ce qui est la même chose, l'*idée de l'Être* une fois posée, la théorie de la connaissance se développe et s'organise en s'appuyant sur le monde sensible au moyen d'une synthèse et d'une détermination réciproque de l'idée et de la sensation. Mais chez Gioberti l'idée est la réalité, et l'idéologie n'est pas distincte de l'ontologie. Son idée est ou l'absolu ou une détermination substantielle de l'absolu, comme pour Platon, excepté cependant qu'entre l'idée totale et ses modes relatifs au sensible intervient, chez le philosophe italien, le rapport de création.

Ce point de la création des idées relatives (intelligibili relativi) est de la plus haute importance; il sépare Gioberti à la fois de Platon et de Descartes, et le rapproche du cardinal Cusa et de Bruno, qu'il avait du reste beaucoup étudiés, et dont le nom se rencontre dans ses ouvrages entouré de louanges. Il le sépare de Platon, parce que l'idée de création est chrétienne et non platonicienne, et lui-même fait assez voir cette différence en se rapprochant davantage du platonisme dans ses œuvres posthumes, où il substitue la *méteris* ou participation à la création dans l'ordre intelligible; il le sépare de Descartes, car ce n'est pas seulement de la volonté, mais de l'essence immuable de Dieu, identique à la vérité absolue, qu'il fait dépendre la révélation intérieure des idées relatives ou des essences idéales des choses (1); enfin il le rapprocha de Cusa et de Bruno, car pour l'un, dans son livre *De docta ignorantia*, comme pour l'autre, dans son ouvrage *De umbris idearum*, l'idée humaine est caractérisée à la fois par un rapport de similitude à l'idée divine et par une propriété symbolique qui en fait une représentation créée et limitée de la vérité absolue.

Il y a un autre philosophe duquel on rapproche généralement Gioberti et duquel il est en effet très-naturel de le rapprocher, à cause des rapports de ressemblance qui

(1) On sait que Descartes a soutenu que l'existence des vérités nécessaires dépend de la volonté de Dieu.

unissent leurs doctrines. Ce philosophe est Malebranche. Et, en effet, il faut d'abord reconnaître que c'est à cet illustre penseur que l'idéalisme chrétien doit, je ne dis pas sa naissance, mais sa constitution dans les temps modernes. Le philosophe français est bien le maître de tous les écrivains qui, dans les deux derniers siècles, ont, avec différentes méthodes et dans des mesures diverses, allié le platonisme au christianisme et fait revivre les enseignements de saint Augustin. La théorie de la vision en Dieu a certainement exercé une grande influence sur l'esprit de Gioberti, comme elle l'avait exercée déjà sur Gerdil et Rosmini. Cependant le philosophe de Turin, tout en l'admirant et en lui consacrant un examen spécial (1), s'en sépare sur des points très-importants. On sait que Malebranche divise toutes les vérités qui sont en Dieu et qui peuvent devenir l'objet de notre connaissance et de notre amour en deux classes qu'il appelle *rapports de quantité* et *rapports de perfection*. Les rapports de quantité ont pour termes des nombres et des grandeurs et sont renfermés en Dieu en tant qu'il contient l'étendue et la quantité intelligible. Les rapports de perfection sont des déterminations qualitatives qui dépendent des idées du beau et du bien. Les uns et les autres, avec les idées fondamentales qui leur donnent naissance, ont pour source et pour centre commun l'idée de l'Etre et de la perfection absolue. Or cette hiérarchie des vérités idéales est bien différente de celle qui se trouve dans Gioberti. La classification de Malebranche se ramène en somme à la quantité, à la qualité et à l'Etre, leur principe commun. Celle de Gioberti se compose, comme nous l'avons vu, des trois idées capitales de l'Etre, des existences finies et du rapport de création. Il n'y a presque rien de commun entre elles, comme on le voit. On trouve, à la vérité, l'Etre ou l'infini sous la forme d'idée dans l'une et dans l'autre, mais l'Etre de Malebranche est le contenant immobile des types intelligibles et des vérités nécessaires présent à l'esprit de l'homme et lui manifestant dans les idées le modèle des objets correspondants ; celui de Gioberti est non-seulement le contenant des intelligibles et le siége de toute vérité, mais il est encore et surtout la raison néces-

(1) Voyez les Notes et Dissertations ajoutées au livre de l'Introduction.

saire et la cause productrice des choses finies. Non-seulement le rapport de création n'est pas contenu dans la vision idéale de Malebranche, mais tout le monde sait que ce philosophe n'admettait la création du monde que sur le témoignage de l'Ecriture sainte, cercle singulier sans doute, car ce témoignage suppose ce qu'il prétend garantir, mais qui montre à quel point sa doctrine des idées et de la vision en Dieu est éloignée de celle qui s'appuie tout entière sur la création, et qui fait de la perception de cette causalité supérieure et primitive la base de la connaissance. Pour Malebranche, l'idée est tellement indépendante du monde et Dieu tellement parfait en lui-même que la création lui semble une déchéance; pour Gioberti, au contraire, Dieu est essentiellement la cause du monde. Il dit lui-même quelque part que tout l'effort de sa philosophie consiste à ramener à un même terme les principes d'identité et de causalité, et à substituer ainsi à l'Etre abstrait, indéterminé et infécond de Rosmini, l'Etre cause et créateur. Il est bien vrai que Malebranche, dans certains passages, parle de l'efficacité de l'idée en vrai platonicien et comme s'il commentait la *République* ou le *Philèbe*; mais il n'en est pas moins vrai que l'esprit général de sa doctrine est opposé à une identification de la vérité et de la causalité.

Rosmini est bien plus près de Malebranche que Gioberti; car Rosmini refuse, il est vrai, d'identifier l'idée avec l'absolu et la réduit à une forme de l'Etre ayant son siége en lui, ce qui ne l'éloigne pas médiocrement du philosophe de l'Oratoire, mais en même temps il la tient presque autant que lui éloignée du monde et la sépare profondément de la réalité. Gioberti, au contraire, les unit si bien qu'il les égale et les identifie. Il n'y a pour lui de vraiment réel que l'idéal; tout ce qui est réel est idéal, et réciproquement. Le sensible n'est proprement pas réel mais phénoménal. Il s'ensuit que pour lui la réalité du monde contient aussi son idéalité et sa vérité et que l'une et l'autre sont fondées en Dieu et contenues en lui par le rapport de création. Cette manière de voir assure à la nature et à l'homme une valeur qu'ils ne sauraient obtenir dans un idéalisme qui unit moins étroitement le fini à l'infini ou qui se renferme dans l'unité divine sans pouvoir en sortir autrement que par le prodige et la révélation.



CHAPITRE III

SOMMAIRE. — Suite de la doctrine philosophique de Gioberti. — Application de la formule idéale : « l'*Etre crée les existences*, » à la reconstruction de l'univers et de la science. — Analyse du concept de création. — Théorie du temps et de l'espace. — Transformation de la formule. — Ses deux cycles. — Premier cycle: l'*un produit le multiple*. — Deuxième cycle: *le multiple retourne à l'un*. — Explication du beau et du bon par le retour du multiple à l'unité. — Platonisme de Gioberti. — Esthétique, Ethique, Politique. — Formules qui dominent ces sciences. — Application de la formule idéale à la réorganisation de l'Italie. — L'Italie idéale dans le livre intitulé : *Primauté morale et civile des Italiens;* jugements sur ce livre. — Rapprochement des idées politiques de Gioberti et de César Balbo. — Livre de cet écrivain, intitulé : *les Espérances de l'Italie*. — Arbre généalogique des sciences. — Considérations critiques sur la première doctrine philosophique de Gioberti. — Principaux partisans de cette doctrine. — D'Acquisto, Fornari, Di Giovanni, etc.

Nous avons vu quelle est, suivant Gioberti, la théorie de la connaissance, et sur quel principe elle repose; nous avons ainsi posé la base de toute sa doctrine, d'autant plus qu'elle identifie, comme nous l'avons dit, les principes de la connaissance et de l'être. Voyons maintenant quel édifice il élève sur ce fondement, et si nous ne pouvons en parcourir en détail toutes les parties, essayons au moins de donner une idée de l'ensemble.

Comme sa formule exprime à la fois l'être et l'idée, qu'elle est également ontologique et idéologique, il l'applique à construire d'une manière synthétique le double système des

êtres et des sciences ; ou plutôt, ce n'est pas un double travail qu'il fait, mais un seul ; car si le point de vue se dédouble sous l'action de l'analyse, le principe, la méthode et les résultats se correspondent de part et d'autre dans un parallélisme parfait. En effet, Gioberti reprend sa formule : (L'Etre crée les existences), il en énumère les membres, et allant de l'un à l'autre, il aperçoit les éléments de l'univers sortant, pour ainsi dire, de chacun d'eux et de leurs rapports. Ensuite, les examinant plus particulièrement, il en découvre les aspects divers et en tire des considérations sur la marche générale et les lois communes des êtres. Chacun des membres de la formule devient en même temps l'objet d'un groupe de sciences qui se divise à son tour en éléments subordonnés et parallèles aux parties correspondantes du monde. De sorte que du haut de sa formule idéale, le philosophe de Turin, avec une hardiesse qui ressemble a celle des grands philosophes allemands, domine la science et l'univers, construit et organise le double système des idées et des êtres.

Quant à nous, pour plus de clarté, nous croyons devoir séparer jusqu'à un certain point ce qu'il a uni ; nous commencerons par exposer brièvement ses pensées sur l'ordre des êtres ; nous en montrerons ensuite le rapport à l'ordre des sciences, et nous rétablirons l'unité de la doctrine par la reproduction du tableau synoptique des sciences tracé par lui-même dans le cinquième chapitre de l'Introduction (t. III, édition déjà citée).

Pour se former une idée de l'ordre général de l'univers, il faut se rendre compte de tout ce qui est renfermé implicitement dans la formule idéale. Il faut descendre de l'Être aux existences, passer par l'intermédiaire de l'acte créateur, examiner le temps et l'espace dans leur double rapport avec le principe des choses et avec les êtres sensibles, puis, remontant de ces êtres à leur Auteur, le considérer comme cause finale, après l'avoir étudié comme cause efficiente; contempler le retour des créatures à leur principe, après avoir assisté à leur éclosion du sein de la Divinité ; passant enfin de l'ordre de l'univers, qui embrasse à la fois Dieu et le monde, à la sphère plus restreinte des êtres crées, il faut voir quelle en est la marche et la loi, quelles en sont les divisions les plus importantes, comment elles concourent, à leur tour et dans leurs bornes, à l'harmonie universelle.

On peut, dit Gioberti, concevoir deux moments dans le concept du rapport qui unit les deux termes extrêmes de la formule et dans la synthèse qui en dérive, c'est-à-dire un moment descendant et un moment d'ascension.

Si l'on descend de l'Etre aux existences, dans le moment intermédiaire que la pensée traverse en sortant du premier terme de la formule (l'Etre), et avant d'entrer dans le second (la création), le temps et l'espace se présentent à elle avec un double rapport envers les termes extrêmes et opposés de l'Etre et de l'existence. Car, d'une part, l'acte créateur, en réalisant les idées, doit les limiter et les individualiser, ce qui n'est possible qu'en les faisant descendre en quelque façon dans le temps et dans l'espace sensibles; et d'autre part, ce qu'il y a de phénoménal et de concret dans le temps et dans l'espace suppose une réalité supérieure et une possibilité intelligible. Le temps et l'espace ont donc une nature intermédiaire par laquelle ils s'identifient d'abord avec la puissance de Dieu comme simples et pures possibilités, ensuite avec l'activité créatrice comme réalités transcendantes, enfin avec les êtres finis comme phénomènes sensibles.

Ainsi Gioberti considère principalement trois choses dans le temps et l'espace : 1° la possibilité; 2° la réalité nécessaire; 3° la réalité contingente. Nous venons de voir la thèse dans laquelle ces trois points sont contenus et déterminés. Voyons maintenant comment il la démontre et à quelles sources il puise sa démonstration.

« Toute cette matière, dit Gioberti dans sa Correspon-
« dance (p. 57 du tome II), embrasse trois chefs : 1° la
« notion psychologique du temps et de l'espace ; 2° la
« nature ontologique de ces deux objets; 3° les relations
« qui existent entre le temps et l'espace, d'une part, la suc-
« cession et l'étendue, de l'autre ; 4° la solution des diffi-
« cultés qu'on oppose à la réalité ontologique du temps et
« de l'espace. Je crois que les deux premiers points sont
« traités de main de maître, l'un par Kant dans son *Esthé-*
« *tique transcendentale*, qui fait partie de la *Critique de la*
« *raison pure*, et l'autre par Leibnitz en plusieurs de ses écrits,
« et surtout dans sa correspondance avec Clarke. Je crois
« qu'on ne peut rien ajouter d'essentiel à l'analyse de ces
« grands auteurs. Mais relativement aux deux derniers points,
« je ne connais personne qui me contente, et je pense qu'on

« ne peut remplir cette lacune qu'avec la formule idéale, « qui, identifiant l'élément pur du temps et de l'espace avec « l'Etre, et l'élément empirique, c'est-à-dire la succession « et l'étendue avec les existences, nous montre le lien « mystérieux des deux termes dans la synthèse de l'acte « créateur. »

Voilà sa solution ; il s'agit maintenant de connaître les raisons sur lesquelles il se fonde pour se flatter de remplir la lacune laissée par les métaphysiciens qu'il vient de nommer. Nous les trouvons exposées clairement et avec ordre dans un autre passage de sa correspondance : « 1° *l'Etre crée les existences*, dit-il. Cette proposition exprimant l'objet total et immédiat de la connaissance intuitive, il n'y a pas d'idée humaine qui n'y soit contenue.

« 2° L'homme a l'idée de l'espace et du temps. Donc ces deux conceptions doivent se trouver dans la formule idéale.

« 3° A quel membre de cette formule appartiennent-elles?

« Examinons, pour éclaircir ce point, la nature de ces deux conceptions. Le temps et l'espace sont à la fois purs et empiriques. Il sont purs, en tant qu'ils signifient la simple possibilité de la succession et de l'étendue. Ils sont empiriques, en tant que cette possibilité est effectuée dans une succession et une étendue réelles. Comme purs ; ils sont nécessaires ; comme empiriques, ils sont contingents. Le temps et l'espace sont donc deux concepts mixtes, qui tiennent à la fois du contingent et du nécessaire.

« 4° Si le temps et l'espace étaient des choses purement nécessaires, ils appartiendraient au premier membre de la formule, qui contient tout le nécessaire. S'ils étaient purement contingents, ils appartiendraient au dernier membre, qui comprend tout le contingent ; mais comme ils sont mixtes, ils ne peuvent appartenir à aucun des deux extrêmes. Il reste donc qu'ils fassent partie du moyen terme de la formule.

« Et, en effet, ce moyen terme, à cause de la place qu'il occupe, doit participer à la nature des deux extrêmes et être une synthèse du contingent et du nécessaire. C'est en vertu de cette synthèse qu'il se distingue des extrêmes, puisqu'il n'y a aucun autre concept simple au delà du contingent et du nécessaire. D'un autre côté, placé comme il est au milieu de la formule, il doit soutenir deux rapports opposés avec les extrêmes, suivant qu'il touche à l'Être ou qu'il est en

contact avec les existences. Nous trouvons donc précisément dans le second membre de la formule cette synthèse du nécessaire et du contingent qui distingue les conceptions du temps et de l'espace.

« 6° De ces considérations abstraites passons au point de vue concret.

« Qu'y a-t-il de concret dans le second membre de la formule? la création. Or, la création, c'est-à-dire ici l'action créatrice, a pour cause l'Etre et pour effet l'existence. Elle est donc inférieure à l'Etre comme l'effet à la cause et supérieure à l'existence comme la cause à l'effet. Or, quelle est ici la cause? C'est l'Etre qui contient en soi la possibilité éternelle et absolue du temps et de l'espace, c'est-à-dire le temps et l'espace purs. Quel est l'effet? C'est l'ensemble des existences, ou le monde qui est *contenu* dans l'espace et dans le temps empiriques, et qui est inférieur à l'Etre, parce que l'Etre est le contenant de l'espace et du temps purs. Mais ceci ne pourrait avoir lieu si la création n'était pas la synthèse du contenant et du contenu, c'est-à-dire de l'espace et du temps purs et empiriques. Donc, le temps et l'espace appartiennent au moyen terme de la formule.

« 7° Des raisonnements ontologiques passons aux observations psychologiques. Notre esprit peut-il descendre de l'Etre aux existences sans passer par la création? Non certainement. Mais peut-il se faire la moindre idée de la création sans concevoir que le temps et l'espace possibles soient portés à l'acte et qu'ils deviennent le contenant des créatures? En effet, comment le monde pourrait-il subsister, si le temps et l'espace n'étaient pas actuels? Le temps et l'espace sont la condition nécessaire des existences, et partant notre pensée ne peut passer de l'Etre à ses effets sans s'arrêter à ces deux conceptions intermédiaires. Donc, l'espace et le temps, occupant au point de vue psychologique de nos idées une place moyenne entre l'Etre et les existences, doivent, au point de vue ontologique, s'identifier avec l'idée de création. » (V. le tome II de la Correspondance, pages 203, 204.)

Ce passage nous donne une idée de la manière dont Gioberti savait porter l'analyse dans les sujets les plus abstraits et les plus difficiles de la métaphysique, quand le désir d'exercer une influence immédiate sur les esprits ne lui faisait

pas sacrifier les procédés de la science aux exigences de la rhétorique. Mais il est, à ce qu'il nous semble, bien plus intéressant à un autre point de vue : car il éclaircit sa pensée sur le temps et l'espace, point resté assez obscur dans l'*Introduction*, son ouvrage principal. En outre, en mettant en lumière ce point, il nous instruit mieux sur sa manière d'entendre le rapport de Dieu et du monde ou la création.

Le temps et l'espace purs s'identifient pour lui avec l'éternité et l'immensité, attributs divins dont dépendent toutes les successions et toutes les étendues par l'intermédiaire de l'activité créatrice. Tout ce qui passe et se succède, tout ce qui existe et coexiste a non seulement sa source dans la puissance divine, mais est un acte contingent qui dépend de l'actualité nécessaire de cette puissance, ou, ce qui est la même chose, de son activité infinie.

De cette manière Dieu ne tombe pas dans la condition des êtres finis et ne s'unifie pas avec eux. Il échappe à cette confusion par sa puissance, car elle est identique à l'immensité et à l'éternité ou à l'espace et au temps purs et elle n'est ni étendue, ni successive; il y échappe aussi par son activité créatrice, parce que, étant une, continue et nécessaire, cette activité contient, comme un terme subordonné, la multiplicité des actes et des énergies contingentes qui s'allient avec les phénomènes de la succession et de l'étendue. De cette sorte, l'unité absolue de Dieu ne serait pas détruite, et le monde ne se confondrait pas avec lui. Car la multiplicité des êtres sensibles avec la partie purement phénoménale du temps et de l'espace qui en est le contenant immédiat, dépendrait de l'activité créatrice, et ce que nous prenons pour un être nécessaire et sans bornes quand nous nous représentons la réalité indépendante de l'espace, et du temps en soi, ne serait qu'un aspect de cette activité. L'acte créateur demeure donc essentiellement unique et continu, malgré sa virtualité infinie et la production du multiple. « Aussi pou-
« vons-nous nous représenter le temps et l'espace purs
« comme une expansion circulaire qui va en s'agrandissant
« à l'infini et sort d'un centre unique et simple..... Ce point
« indivisible, c'est l'Etre, qui contient dans sa puissance
« et sa vertu créatrice un cercle sans fin. La circonférence
« qui se projette de ce point et qui se développe et s'agrandit
« successivement, c'est l'existence multiple, chose finie et

« relative dans sa substantialité actuelle, mais infinie et ab-
« solue si on la considère dans la puissance qui occupe le
« point central de l'Etre. » (Introduction, tome III, p. 23, édition Capolago.)

De ces considérations sur le temps et l'espace et sur leur rapport à l'Etre et aux existences par l'intermédiaire de la création, il suit que la formule fondamentale de cette doctrine : « l'*Etre crée les existences*, » peut se transformer en celle-ci. « *L'un crée le multiple* » (p. 44, *Ibidem*).

En analysant mieux les termes qu'elle contient et les relations qui les unissent, on en trouve encore une autre qui est celle-ci « *La multiplicité retourne à l'unité* » Voici comment on la découvre :

Nous savons *a priori* que l'Etre est absolument intelligible, mais l'intelligibilité absolue doit se pénétrer elle-même et être en même temps intelligence absolue et infinie. Or, cette conception d'un Etre à la fois absolument intelligible et intelligent, qui crée et manifeste par son acte créateur les idées éternelles renfermées dans son sein, contient implicitement la conception de fin. Car ses idées parfaites sont la règle de son activité et le but duquel il rapproche les créatures. Il y a donc une finalité idéale qui domine le monde, et cette finalité idéale étant l'ordre universel, il faut dire que le monde est contenu dans l'ordre plutôt que l'ordre dans le monde. Et comme enfin l'ordre idéal est l'ensemble des idées et que les idées sont Dieu même, il s'ensuit que la multiplicité des existences est en Dieu et qu'elle a en lui son origine et sa fin. Une double direction existe donc dans la multiplicité et dans le mouvement des existences : par l'une, elles viennent de Dieu; par l'autre, elles y retournent : l'une est l'expansion du multiple qui sort de l'unité, l'autre est le retour de la multiplicité à son principe; le fondement commun de ce double mouvement est l'unité même de l'Etre, qui est à la fois cause efficiente et cause finale de tout ce qui existe.

Gioberti a donné à ce double mouvement des êtres le nom de *cycles de la création*. Il a appelé *cycles de la génération* les mouvements qui imitent dans les rapports des choses finies la marche générale de l'univers. Ces nouveaux cycles sont deux également et reproduisent dans de certaines limites ceux du premier ordre. Le premier cycle de la génération peut s'exprimer ainsi : *L'un engendre le multiple;* le second

peut recevoir cette formule : ***Le multiple revient à l'unité.*** Les cycles du second ordre sont subordonnés à ceux du premier ordre et forment par leur harmonie la beauté du monde et de l'humanité; ils se manifestent dans les sphères de la substantialité et de la force comme dans celles de la vie et de l'organisation; ils produisent et dominent la mesure, le perfectionnement et le progrès. Toute existence en effet, individuelle ou collective, est, ou une substance pourvue de modes, ou une force qui produit des phénomènes ou le centre d'une organisation ou d'une aggrégation. Or, dans tous ces cas, on voit se vérifier la double relation de l'unité avec la multiplicité. La substance et les modes, la force et les phénomènes, le centre et la circonférence des organismes et des êtres collectifs composent des oppositions et des synthèses dans lesquelles les termes extrêmes se séparent et se rejoignent par un double rapport qui les distingue et les retient dans l'unité de l'être conformément à l'ordre universel des existences.

Mais si l'on veut connaître plus complétement la nature et les effets du second cycle de création, il faut le considérer dans son rapport à l'humanité, c'est-à-dire dans cette sphère de l'existence où la finalité manifeste d'une manière plus éclatante la vérité, la bonté et la beauté suprême par la production de l'art, de la moralité et de la science.

C'est là que l'idée archétype du monde nous découvre son rapport à la volonté humaine et devient la loi des êtres libres. C'est là que l'ordre idéal avec sa nécessité rationnelle fait naître l'obligation et s'impose à la volonté; c'est là aussi que, captivant les cœurs par l'attrait de la beauté, il les entraîne dans la voie du progrès sous son libre et puissant empire; mais l'amour du beau et la réalisation du bien ne sont possibles que par la science et par son union à l'idée absolue.

Il y a vraiment un souffle de l'esprit platonicien dans la pensée et la parole de Gioberti quand elle s'applique à la détermination du Beau et du Bien, et qu'elle en cherche les types relatifs au monde moral et politique. Pour s'en convaincre il suffirait d'une analyse rapide des ouvrages intitulés : du Beau, du Bon, de la Primauté morale et politique des Italiens. L'auteur s'y déclare et s'y montre évidemment disciple de Platon, dont il sait imiter les procédés idéalistes

autant qu'il tient à suivre ses principes. On trouverait, en effet, dans les deux premiers l'exposition des idées générales qui ont guidé ensuite l'imagination de l'artiste et la raison de l'homme politique dans la composition du troisième. Ne pouvant faire cette analyse, nous en indiquerons au moins quelques traits.

Dans le traité du Beau, Gioberti examine l'idée de cet objet et en cherche l'origine; il étudie l'imagination qui le crée, le sublime qui, selon lui, en est le principe supérieur, le merveilleux, avec lequel il s'allie; il en suit les manifestations dans les sphères distinctes de la nature et de l'art, et termine par une excursion rapide dans l'histoire du Beau chez les différents peuples. Dans le traité du Bon, il étudie successivement ce grand objet de la morale universelle dans l'homme qui le conçoit, le sent et l'aime, en Dieu qui en est le principe, dans l'histoire de l'humanité, dans laquelle il se manifeste d'une manière plus ou moins parfaite ou imparfaite suivant les religions qui l'enseignent et le représentent, les civilisations qui l'appliquent et le réalisent dans leurs institutions, les races que la nature et les climats disposent à le comprendre et à le sentir d'une manière plus ou moins conforme à son essence. Les rapports du Bon avec le surnaturel et avec l'ordre universel terminent ce tableau tracé à grands traits, où la morale est unie à la cosmologie, à la philosophie de l'art, à celle de la religion et à l'histoire de l'humanité par un procédé synthétique qui découvre de vastes horizons, sans cependant pénétrer toujours au delà des nuages qui limitent le regard.

Dans l'un comme dans l'autre de ces livres, l'auteur est fidèle à sa formule et à ses principes. Il est idéaliste et ontologiste, non moins que chrétien et catholique, par son adhésion invariable à la double doctrine des idées et de la création. Il est encore, ici comme partout, l'ennemi du sensualisme : le beau n'est pour lui ni l'agréable, ni l'utile ; ce n'est ni un phénomène purement subjectif, ni un rapport contingent entre les moyens et les besoins individuels ; le beau est objectif; il dépend de l'idée et de son essence absolue ; aussi faut-il distinguer dans la nature la forme de la matière, et dans l'œuvre d'art, encore plus, ce qui appartient à l'imagination de ce qui dépend de la raison. L'une fournit l'élément sensible, l'autre l'élément intelligible; l'une donne

la forme ou la représentation, et l'autre l'idée; le beau ne se montre jamais plus clairement dans les produits de l'art que quand l'idée ou le type idéal y domine l'élément sensible. Mais qu'est-ce que l'idée, si ce n'est l'Être considéré tantôt dans son unité, tantôt dans ses manifestations et son rapport aux existences? Veut-on connaître le principe et le développement du beau, qu'on remonte au principe et au développement de l'Être; veut-on connaître les règles suprêmes de l'esthétique, qu'on en cherche le type et le germe dans les lois universelles de l'ontologie. Nous connaissons la formule idéale et ses trois membres, Être, Création, Existences. Nous savons comment le temps et l'espace se rejoignent, sous leur double forme pure et sensible, dans la réalité de l'acte créateur, et constituent la continuité non interrompue de la chaîne des êtres depuis l'essence impénétrable de l'unité jusqu'aux dernières ramifications du multiple. Eh bien, les idées élémentaires de l'esthétique sont contenues dans ces données de l'ontologie et dans leur formule suprême; elles peuvent et doivent s'en dégager.

Ces idées sont essentiellement celles du sublime, du beau et du merveilleux. Voici comment elles sortent de l'ontologie :

« L'idée de création nous fournit les trois concepts conco-
« mitants du temps, de l'espace et de la force qui, joints ou
« séparés, forment les différentes espèces du sublime. Le
« sublime, c'est la création en tant qu'elle est représentée à
« l'imagination, comme la création est le sublime en tant
« que réalisé par Dieu et perçu par la raison.

« Cela posé, il ne sera pas difficile de trouver les rap-
« ports du sublime avec le beau. Qu'est-ce que la création,
« si ce n'est la réalisation des types intelligibles des choses
« dans les substances finies; et que fait l'acte créateur, si
« ce n'est poser d'une part dans leur substantialité la matière,
« dans leurs déterminations idéales la forme du beau? Le
« beau est l'union individuelle de la forme et de la matière.
« Dieu, en créant les êtres finis sous cette condition, crée
« donc aussi le beau; donc le beau dérive de cette *force*
« *créatrice* dans laquelle réside principalement le sublime. »

En second lieu, les types intelligibles, en tant que réalisés dans les substances finies, sont dans le temps et dans l'espace. D'où il suit que ces deux formes de l'univers, qui sont le

principe d'une autre espèce de sublime, sont aussi le siége du beau. Ainsi *la force créatrice produit la beauté, l'espace et le temps la contiennent.* L'une a envers le beau un rapport de causalité, l'autre une relation de contenant à contenu. D'où la formule suivante : *Le sublime crée et contient le beau*, qui revient à cette autre expression : *Le sublime dynamique crée le beau, le sublime mathématique le contient.* Mais comme la force créatrice n'est que l'activité toute-puissante de l'Être et que le temps et l'espace, comme purs et sensibles, en sont les conditions éternelles et les effets, il s'ensuit que les formules de l'esthétique peuvent se ramener aux formules de l'ontologie, et à la première de toutes, de cette façon : *L'Être, par le moyen du sublime dynamique, crée le beau, et par le moyen de sublime mathématique le contient.* (Du Beau, chapitre IV.)

Tel est le rapport de l'esthétique à l'ontologie relativement aux conceptions du beau et du sublime ; il en existe un autre non moins profond entre le beau et le merveilleux.

Le merveilleux esthétique peut se diviser en deux espèces, qui sont le mystérieux et le surnaturel. Le mystérieux est dans l'ordre esthétique l'inconnu qui, se mélangeant avec le connu sous une forme sensible, se croise et s'allie avec le beau et le sublime pour en augmenter l'éclat et la puissance. Le mystérieux, en pénétrant dans les produits de l'imagination, y introduit ce je ne sais quoi de flottant et d'indéfinissable qui se répand dans le monde idéal façonné par l'art et la poésie. Le mystère est nécessaire au beau, parce que le beau est inséparable des objets qui dépassent l'expérience et ouvrent au delà des bornes de la réalité des perspectives infinies à l'esprit humain. Cet attrait du mystère se rencontre aussi dans la science, où la lumière du vrai brille d'un éclat plus pur à notre pensée par le contraste des ombres qui la limitent.

Le surnaturel est une qualité non moins importante du mystérieux dans les représentations esthétiques. Le surnaturel n'est pas l'extraordinaire, mais bien ce qui est contraire aux lois de la nature. Le surnaturel exerce son empire dans l'épopée, où il est en harmonie avec les besoins de l'imagination et de la faculté créatrice, comme il règne d'un autre côté dans la religion et dans l'histoire des origines ;

car le surnaturel est toujours la condition supérieure qui, dans le monde ou hors du monde, commence, reprend et transforme l'ordre et la succession des choses. Le naturel, c'est l'ordre établi, le surnaturel ce qui le précède et le suit. Mais de même que nous avons vu le beau et le sublime sortir de la formule idéale, de même nous pouvons en tirer le merveilleux et le surnaturel esthétique. En effet, le premier membre de la formule (l'Être), qui n'est autre que l'idée absolue, en passant en quelque sorte dans le dernier par le terme intermédiaire de la création, répand sur toutes les idées et sur tous les êtres cette lumière du vrai et de l'évidence qui les rend susceptibles d'être pensés et entendus. Mais cette lumière du vrai est pour nous entourée de ténèbres, et les objets que nous pouvons connaître sont pour nous comme des points lumineux dans un champ ténébreux. Il en résulte qu'il y a une grande place pour l'incompréhensible dans notre connaissance, phénomène qui à son tour dépend de l'impénétrabilité de l'essence réelle des choses. De là le mystère dans la nature que la philosophie doit reconnaître sans le pouvoir pénétrer, et dont les mystères révélés ne sont qu'une manifestation imparfaite et partielle, quoique fondée dans le vrai. (Chapitre v, p. 109 de l'édition de Capolago.)

Or l'incompréhensible, en passant du domaine de la raison dans celui de l'imagination et en se revêtant d'une apparence sensible, donne naissance à la notion esthétique du mystérieux, qui est l'inconnu et l'essence des choses représentées poétiquement. Si l'essence demeurait dans son impénétrabilité originaire, elle ne pourrait jamais être représentée sous une forme empruntée à l'imagination. C'est pourquoi l'incompréhensible ne peut faire partie de l'esthétique qu'à la condition de se révéler. C'est la parole esthétique qui opère cette révélation, comme la parole religieuse opère une autre révélation dans un autre ordre. Des deux côtés, le mystère s'éclaire, l'indéterminé se détermine dans de ceraines limites par la foi et l'imagination avec les mots et l'écriture, avec les sons, les mouvements, les figures et les couleurs. C'est ainsi que le peintre fait entrevoir l'incompréhensibilité des choses avec ces ombres, ces reflets, ce clair-obscur, ces lointains, ces fonds, ces raccourcis, ces gradations, ces nuances, ces demi-teintes dans lesquelles la vue se

perd, comme le regard de l'esprit parcourant l'ordre des intellections imparfaites dont il est capable s'égare à la fin dans la profondeur de l'essence. (*Ibidem.*)

Voici maintenant comment on tire toute la science du Bon de la formule idéale. Les éléments de l'éthique se réduisent en somme à trois : c'est-à-dire à la cause du bon, au bon lui-même et à ses effets. La cause du bon est première ou seconde : la première est Dieu même, la seconde est l'âme humaine, en tant que douée de deux facultés, c'est-à-dire du libre arbitre, ou de la volonté éclairée et guidée par la raison, et de l'amour, activité fatale et subordonnée à la première. Le bon lui-même consiste dans la loi et dans l'impératif, deux choses essentiellement indivisibles qui s'identifient avec le suprême législateur. Les effets du bien se réduisent dans la vie présente à la vertu, dans la vie future à la béatitude, qui sont à elles deux le commencement et l'achèvement du bien dans les bornes où il est accessible à l'homme. A la vertu s'ajoutent le plaisir et la beauté morale, l'approbation de la conscience, le mérite et l'espoir d'une récompense proportionnelle, moments intermédiaires qui joigent la vértu au bonheur parfait. Or la formule idéale fournit tous ces élémens et les harmonise en les réduisant à l'unité.

En effet, l'idée de l'Être créateur, qui est le terme d'après lequel s'organise la formule, nous fournit la cause première du bon, la loi qui le constitue et le principe d'obligation qui l'accompagne.

L'Être est la cause première de l'activité morale, parce qu'il est le créateur, le conservateur et le promoteur de l'agent. L'agent dépend de lui quant à l'existence et à la nature de ses facultés aussi bien que dans sa substance. Ce qui n'empêche pas l'homme d'être libre, car la cause première, en portant au bien la volonté humaine, ne l'empêche pas de s'en détourner.

Mais Dieu, qui excite l'activité de l'homme dans la direction du bien, pose aussi le fondement de sa raison en découvrant à son intuition l'ordre des êtres résumé dans le rapport de l'absolu aux existences relatives et réalisé par la création.

L'esprit de l'homme aperçoit dans le champ immense de cette intuition non-seulement Dieu, les idées et l'acte créa-

teur qui les individualise en les faisant descendre dans le temps et dans l'espace sous la forme de phénomènes, mais aussi les relations que lui-même soutient avec les idées et avec Dieu ; car lui-même est compris dans les effets de cet acte qui porte les possibles à l'existence. Or c'est dans la perception de ce double aspect de bien, considéré comme unité de l'idéal et comme créateur, qu'est l'origine de notre connaissance de la loi et de l'impératif moral. La loi morale n'est que l'ensemble des idées éternelles ou des natures idéales des êtres et de leurs rapports. L'impératif ou l'obligation qui l'accompagne s'identifie avec la volonté divine ; c'est l'activité créatrice imposant à la libre volonté de l'homme l'ordre qu'elle réalise d'une manière irrésistible dans le monde de la matière et de la vie extérieure. Voilà pourquoi la loi est universelle et fatale dans le cercle des existences dépourvues de la pensée et de l'arbitre, et pourquoi sa nécessité se change en obligation pour l'être intelligent et libre.

Ainsi le bien et son double élément, c'est-à-dire la loi et l'obligation, de même que sa cause première, nous sont donnés par le premier et le second membre de la formule (Être et création) ; la cause seconde du bien et les conditions humaines de sa réalisation nous sont fournies par le troisième (Existences). Mais l'organisation même de l'éthique est dominée par l'ontologie ; les formules comme les éléments de l'une se dégagent des formules et des éléments de l'autre.

L'Etre par le libre arbitre de l'homme crée le Bon. Voilà la formule fondamentale de l'Ethique ; or elle répond par sa généralité et par la disposition de ses termes à la formule de l'ontologie (l'Etre crée les existences). On sait déjà que cette formule donne naissance à deux autres, double expression de deux rapports fondamentaux de l'ordre universel que nous avons appelés *cycles*, suivant le langage du philosophe de Turin : eh bien, il y a aussi deux cycles dans l'ordre moral ; le premier comprend la vertu, et le second le bonheur parfait ou le souverain bien. Le premier peut s'exprimer par ces mots : *La liberté, en sacrifiant la passion à la loi, produit la vertu.* C'est le terme correspondant au premier cycle de création (l'un produit le multiple) dont l'homme se fait l'imitateur en su-

bordonnant et en sacrifiant ses affections à la loi suprême, pour réaliser l'idée divine dans les bornes de sa puissance; et c'est en cela que consiste précisément l'essence de l'acte vertueux. Le second cycle moral, qui répond au second cycle de création (le multiple revient à l'unité), peut s'exprimer ainsi : *La vertu, réconciliant la passion avec la loi, produit le bonheur parfait*; maxime qui comprend les relations de la récompense au mérite et du bonheur à la vertu. (Du Bon, chapitre VIII.)

Voilà de quelle manière la connaissance des fins s'unit à la connaissance des principes et la couronne. La protologie et la téléologie sont les deux branches les plus larges et les plus importantes de la science universelle qu'elles embrassent dans leur développement majestueux. Car elles partent de l'idée et ont pour objet la réalisation de l'idée, racine unique de l'arbre scientifique. Mais la science du bien et la science du beau s'unissent dans la téléologie pour passer de la sphère de la spéculation dans celle de la pratique. Car l'idée se pose comme fin pour gouverner l'action après avoir comme principe présidé au développement de la science. En jouant ce rôle important, l'idée est nécessairement en rapport avec les facultés actives de l'esprit humain, qui sont avant tout la volonté et l'amour. C'est dans l'unité de l'idée, à la fois principe simple et fécond du beau et du bon, que ces deux facultés se mêlent, s'harmonisent et se fortifient réciproquement dans la poursuite de la destination individuelle et sociale. Car outre que l'amour est expansif et pousse l'âme à se répandre pour ainsi dire hors d'elle-même, il captive et entraîne la volonté par l'attrait divin de la beauté; grâce à lui, l'imagination entre en jeu, reproduit les idées sous une forme séduisante et excite l'enthousiasme pour le devoir et le droit. C'est sous l'action combinée de la raison, de l'amour, de l'imagination et de la volonté que les types idéaux des relations et des vertus sociales sont contemplés, déterminés, réalisés. C'est sous l'empire de ces forces spirituelles que la société s'organise, que la civilisation se développe et que le progrès s'accomplit. (Du Bon, chapitre II.) Mais cette combinaison et cette harmonie ne sont possibles que par l'unité et la variété organique de l'idée, par la pluralité et l'universalité de ses fonctions. Qu'est-ce

que la civilisation parfaite, si ce n'est le règne de la liberté et de la fraternité sous la direction de l'idée absolue? (Introduction, chap. v.) Qu'est-ce que le gouvernement représentatif? que veut-il être, si ce n'est la direction de la société par le moyen de l'*aristocratie naturelle* manifestée et organisée par une hiérarchie élective sous l'empire suprême de l'idée? (*Ibidem.*) Et non-seulement la civilisation et le gouvernement ont leur type idéal, mais la nationalité a le sien, et l'essence des choses exige que, pour le perfectionement intégral de l'humanité, on se propose pour objet d'étude l'idéalité des nations aussi bien que celle des connaissances; car l'une doit fournir sa fin dernière à la politique comme l'autre son but suprême à la spéculation. L'idéalité d'un peuple embrasse les mœurs, la religion, le droit; elle est la source d'où provient tout ce qu'il y a de noble et d'élevé dans la vertu, le caractère, la force et la grandeur des peuples. Car les nations ne sont pas de simples aggrégations moléculaires, mais des compositions organiques fournies d'un centre vital comme les individus. L'âme d'un peuple se compose de deux éléments, l'un particulier et subjectif qui constitue son génie national, son individualité politique et se personnifie dans l'unité de son gouvernement; l'autre commun, objectif, universel, d'où résulte son rapport d'identité spécifique avec l'humanité. L'un est un ensemble de qualités accidentelles par lesquelles une nation se distingue des autres, a sa physionomie propre et sa valeur; l'autre est une idée générique qui se rattache à l'idée absolue et universelle. Or l'union du caractère national avec l'idée, et de la force particulière avec la force générale, la proportion réciproque de ces deux éléments et l'harmonie qui en résulte agrandissent les Etats, les fortifient, les ennoblissent, en élèvent la gloire jusqu'au ciel. C'est l'idée qui produit l'essence du devoir et du droit, de la morale et la religion, dont les déterminations accidentelles et extérieures dépendent du génie national. Plus l'idée est pure, plus elle a de vie et d'éclat, et plus aussi elle exerce sur les âmes son bienfaisant et pacifique empire, plus elle rapproche de la perfection les institutions religieuses et politiques. Au contraire, la décadence et la corruption commencent pour les peuples et les Etats lorsque les spécialités nationales l'emportent sur l'unité idéale,

l'altèrent, l'affaiblissent et l'arrêtent, et comme l'idée ne se trouve nulle part mieux déterminée que dans le christianisme, d'où vient la suprématie des peuples chrétiens, il en résulte aussi que la philosophie conforme à l'Evangile est l'âme commune des nations et le principe le plus important de leur civilisation. (Introduction, tome III, pages 78, 79.)

Du reste le mouvement du monde politique obéit à la même loi générale que celui du monde moral et des phénomènes esthétiques. Il y a ici encore deux cycles correspondant aux cycles de création; il y a ici, comme dans les autres sphères de l'idée, une expansion du multiple et un retour à l'unité; car c'est d'abord le souverain qui règne seul et forme le peuple et sa civilisation; mais ensuite il sort peu à peu du sein de la nation une aristocratie élective qui participe au souverain pouvoir et achève de racheter le peuple de la barbarie. L'aristocratie est donc l'idée moyenne qui unit les extrêmes dans les deux cycles, car le pouvoir souverain avec lequel le prince crée le peuple s'exerce au moyen d'une noblesse héréditaire, dont les membres tiennent du pouvoir paternel du roi et que, pour cela, les Romains appelaient pères de la république. De même la participation du peuple à l'autorité s'exerce par le moyen d'une noblesse élective; et telle est chez les Romains l'origine des patriciens latins enrôlés parmi les pères primitifs de la patrie.

La transformation du peuple en aristocratie naturelle ou politique par l'élection s'étend par toutes les branches du pouvoir souverain : elle a lieu dans le pouvoir exécutif par le moyen du municipe, dans le judiciaire par les jurés, dans le législatif avec les assemblées délibérantes et les conseils, et d'une manière universelle par l'opinion publique et par la presse. Une nation sort de la première période et entre dans la seconde lorsqu'elle commence à avoir conscience d'elle-même, et que sa personnalité politique est suffisamment mûre et assurée. L'âge de la personnalité correspond chez les peuples à l'âge de la raison chez l'individu. Son apparition marque un moment solennel dans leur histoire, mais elle ne peut se réaliser et prendre un corps au milieu des multitudes et des êtres collectifs qu'à la condition de s'incarner dans un individu, citoyen, prince ou pontife; c'est lui qui est

le centre cérébral de la vie politique, qui en dirige l'appareil nerveux et la répand dans les membres.

Dans la première période, la personnalité politique réside dans le chef et auteur de la nation et se concentre entièrement en lui, tandis qu'avec le commencement de la seconde période, on la voit poindre dans les grands esprits et les hommes éminents des classes inférieures. Mais comme la souveraineté politique a été sacerdotale à l'origine, ainsi que nous l'apprend l'histoire de toutes les nations, il n'est pas contraire à la nature que le pontificat fonde dans la suite la conscience du peuple comme il a fondé dans le commencement la conscience du pouvoir politique. C'est ainsi que la papauté fut au moins deux fois la personnification de la conscience et de la sagesse italienne ; d'abord lorsqu'elle apaisa et organisa avec l'influence du christianisme les masses barbares et conquérantes ; ensuite quand elle prit en main la défense des nations déjà fixées dans leurs territoires respectifs et protégea les institutions naissantes des municipes, des ligues et des républiques. La papauté exerça donc autrefois la dictature et le tribunat ; elle fut à la tête des deux périodes politiques. Elle peut donc y revenir encore, et rendre surtout à l'Italie sa conscience et son unité nationales. Qu'elle soit donc à la tête des monarques italiens, qu'elle les précède dans la voie de la science, de la civilisation et du progrès, et l'Italie renaîtra à son commandement. Elle est l'autorité la plus vénérable qui existe dans le monde ; elle sera écoutée des princes et des peuples, et par sa volonté la civilisation, dont la lumière est partie autrefois de l'Italie, y rentrera enfin.

Ainsi, dans l'ordre des idées qui regardent la nationalité italienne se réalise avec une symétrie constante cette succession régulière des deux périodes qui commence au plus haut sommet de l'ontologie, se répète dans les régions intermédiaires de l'éthique, de l'esthétique et de la politique et se reproduit enfin dans l'ethnologie et dans la science générale de la civilisation. Il faut que l'Europe revienne à l'Italie après en avoir reçu la vie intellectuelle et religieuse. L'Italie, après avoir créé la civilisation des peuples, est tombée dans la corruption, mais à sa chute doit succéder la rédemption et une vie nouvelle. Le double cycle du mouvement religieux de l'humanité doit donc se reproduire dans son sein.

Elle doit être par sa destinée l'exemple le plus frappant de la loi qui gouverne toute chose, la Science et l'Etre, le bon et le beau, le naturel et le surnaturel, l'art, les mœurs, la religion et l'Etat.

Et elle doit l'être d'autant plus sûrement que le génie qu'elle a reçu de Dieu contient les germes de toutes les qualités dont le développement assure la gloire des peuples; il y a plus, ces qualités ont autrefois produit par leur proportion et leur harmonie un des plus beaux exemples de civilisation dont l'histoire conserve le souvenir: de sorte que, pour se rendre compte de ce qu'elle doit être, elle n'a qu'à se rappeler ce qu'elle a été. Elle a exercé autrefois la suprématie morale et politique parmi les peuples civilisés, elle peut l'exercer encore; l'esprit si varié de ses anciennes populations, la gloire de ses grands hommes en tout genre lui dit combien de richesses intellectuelles et pratiques se cachent encore dans son sein. Il est vrai qu'entre la virtualité et le type idéal qu'il s'agit de réaliser la distance est grande, surtout quand on pense à son état actuel; mais la réalité, si triste qu'elle soit, peut toujours se transformer sous l'action puissante de la pensée, de la volonté et de l'amour. L'énergie pratique et intellectuelle, voilà ce qu'il faut, pour se relever de son abattement, au pays qui a été le siége de l'école pythagorique et qui contient encore le pontificat.

Voilà à peu près dans quel esprit et avec quelles idées Gioberti écrivit la Primauté morale et politique des Italiens, livre qui a ému l'Italie, et exercé une influence très-considérable dans les événements dont elle a été le théâtre en 1848.

Les principes qu'il y développe sont ceux qu'il suit dans sa métaphysique, dans sa morale, dans sa politique générale. Les procédés qu'il y applique sont ceux d'un disciple de Platon, dans l'art comme dans la science. L'Italie dont il trace l'image est une Italie idéale, conforme à un progrès qu'il imagine dans l'avenir et auquel il somme les faits de répondre. Sous le souffle magique de son imagination, les éléments affaiblis ou corrompus de la civilisation italienne se raniment, se réorganisent et forment un corps qui vit, se développe et marche devant son esprit. Il crée un rêve enchanteur, y assiste avec émotion et en communique le

charme à un très-grand nombre de ses contemporains.

C'est l'illusion, mais c'est l'illusion des grands esprits, qui contient les germes de l'avenir et agite profondément les facultés d'un peuple. Car le corps et l'âme de la nation italienne, son climat, son sol, sa position géographique comme les aptitudes de son caractère et les qualités de son intelligence y sont représentés avec des contours parfaits et les couleurs les plus attrayantes. Toutes les classes de la société y trouvent, avec leur type, l'indication de leur tâche dans la constitution de l'Italie nouvelle. Celles même qui s'étaient montrées les plus contraires aux idées modernes, touchées tout à coup de son souffle platonique, se mettent en marche vers le même but; anciens despotes, aristocratie, clergé régulier et séculier, cardinaux et cour de Rome, décorés de beaux noms, environnés d'une auréole inattendue, sont élevés à la hauteur des symboles religieux et philosophiques; les jésuites même, transformés en agents de progrès, sont étonnés d'y prendre part. Le tableau séduisant attire tous les regards, fait naître le plaisir de la contemplation, puis le désir de la réalisation. Le clergé surtout s'y admire et se flatte de s'y reconnaître entouré d'un nouvel éclat et replacé au plus haut degré de l'échelle sociale; et dans son enthousiasme prophétique, le philosophe idéaliste voit déjà l'Italie confédérée sous la présidence du pontife, armée pour la conquête de l'indépendance et guidée par le roi de Piémont dans cette grande entreprise que la religion consacre et dont le concours unanime des forces nationales doit assurer le succès.

Nous ne pouvons clore ces courtes informations sur le livre de la Primauté sans remarquer les rapports qui le rattachent à celui de Balbo sur les *Espérances de l'Italie.* Ils se sont suivis à très-peu de distance (1), et leurs auteurs y ont certainement travaillé en même temps. Le but qu'ils se proposaient en les écrivant était le même; les moyens étaient en partie différents, en partie semblables; les mêmes principes généraux de morale et de politique ont guidé les deux écrivains, mais les procédés de la composition, de la pensée et du style diffèrent beaucoup de part et d'autre.

(1) Juste un an. La dédicace de la Primauté à Silvio Pellico est du mois de novembre 1842, et celle des Espérances adressées à Gioberti porte la date du même mois de l'année suivante.

Ils se sont accordés dans le dessein de délivrer l'Italie par ses propres forces et sans appel à l'étranger. Restituer à la Péninsule la conscience d'elle-même, le sentiment de ses facultés, les meilleures habitudes de l'activité morale et intellectuelle, réformer enfin son esprit et son caractère pour reconstituer sa puissance matérielle, a été le premier vœu et le principal effort de l'un et de l'autre; dans ce but ils ont observé la société contemporaine, cherché dans toutes les classes les germes d'idéalité, d'espérance et d'avenir, relevé les cœurs abattus, retrempé, autant qu'il est permis de le faire en écrivant, les âmes affaiblies de leurs compatriotes. Mais en poursuivant en commun le triple but de l'unification, de l'indépendance et de la liberté, ils n'avaient pas également confiance dans les mêmes moyens et ne les disposaient pas de la même manière. Gioberti voulait arriver à l'indépendance par l'unification et la liberté; il demandait aux princes des réformes, il prêchait aux peuples de rester unis aux princes et plaçait dans leur accord commun la base d'une confédération dont le pape devait être l'arbitre suprême. C'est avec la confédération et la liberté intérieure qu'on devait selon lui se procurer l'indépendance.

Balbo, au contraire, ne croyait pas la confédération possible tant que l'étranger serait en Italie, toujours prêt à empêcher par la force des armes ou par la politique une reconstitution nationale trop contraire à ses usurpations. Il voulait donc arriver à l'unification par l'indépendance; quant à la liberté, il la recommandait, il la désirait de toute son âme; mais laissant au temps, aux circonstances et à la discrétion des princes le soin de décider dans quelle mesure elle pouvait marcher de pair avec l'entreprise de l'indépendance, il portait sur celle-ci toute son attention et toute sa pensée. *Porro unum est necessarium*, disait-il, et cet *unum* était la guerre à l'Autriche. Deux autres points importants sur lesquels il différait de Gioberti étaient ceux-ci : il voulait que l'Italie, sans abandonner la devise du courage qui est de faire ce qu'on doit et de compter surtout sur soi-même, ne perdît cependant pas de vue les circonstances extérieures et assurât le succès de son entreprise par la faveur des événements les plus opportuns. C'est pour cela qu'il appelait l'attention des hommes d'Etat sur la question

d'Orient et sur la question allemande (1) et sur tous les grands problèmes de la politique européenne; c'est aussi pour le même motif et en vue du même but qu'il conseillait une ligue des princes italiens, au lieu d'une confédération qui lui semblait impossible. L'Italie seule, sans le secours des circonstances et l'avantage des alliances extérieures, lui semblait trop faible pour conduire heureusement à son terme la grande œuvre de la délivrance. Un autre point qu'il combattait dans l'ouvrage de Gioberti, c'est la présidence du pape qu'il repoussait sans réserve; il voulait que le mouvement fût laïque et il se croyait assez heureux si Rome ne le combattait pas.

Au reste, de part et d'autre, l'Italie recevait la même recommandation de renoncer aux sociétés secrètes, aux révolutions violentes, aux bouleversements, aux tumultes; de part et d'autre c'était le même appel à la concorde, à la modération, au progrès régulier et pacifique; c'était la même déférence pour l'opinion publique, pour la pensée, pour la science; le même amour et le même respect pour la religion, pour le christianisme et pour la morale.

Les principes philosophiques de Gioberti étaient en harmonie avec les convictions de Balbo, qui du reste se déclarait volontiers son disciple sur la question des rapports de la raison et de la foi, ainsi que sur le développement philosophique du christianisme. (Voir à ce sujet la Correspondance de Gioberti, tome II.) Mais les procédés suivis par ces deux écrivains également chrétiens dans les idées et modérés en politique sont entièrement différents. Car l'un est un esprit idéaliste, qui joint l'imagination d'un poëte et l'éloquence d'un orateur à la raison d'un philosophe, et l'autre est un historien qui forme peu à peu sa pensée sur les faits et s'élève de l'expérience aux idées générales par l'induction. L'un a remué profondément les classes des gens de lettres

(1) M. Perrens, dans son livre intitulé : *Deux Années de révolution en Italie*, trouve étranges les idées de Balbo sur les moyens de résoudre la question italienne, surtout en ce qui concerne ses rapports avec la question d'Orient. L'expédition de Crimée et ses effets nous semblent cependant avoir donné raison, dans de certaines limites, à la perspicacité de Balbo. L'écrivain piémontais ne prétendait pas, du reste, être prophète; il ne faisait que porter l'attention des princes italiens et de leurs hommes d'Etat sur les grands problèmes de la politique européenne, qui pouvaient faire naître une espérance pour son pays.

et du clergé, l'autre a exercé une influence plus forte sur l'intelligence des hommes politiques et sur les esprits les plus positifs.

Du reste, les personnages les moins mystiques et les plus dévoués au mouvement national n'ont pas méconnu l'importance de la Primauté. Un an après sa publication, Borsieri, le compagnon de Confalonieri et de Pellico au Spielberg, écrivait de Milan à son auteur que ce livre était poursuivi avec acharnement par la police autrichienne et lui exprimait son jugement en ces termes : « Je comprends très-bien que cette œuvre s'adresse avant tout aux princes italiens et au pape; je vois qu'elle est la solution d'un problème presque désespéré; comment en effet l'Italie, dans sa faiblesse actuelle, et sans espoir dans un secours étranger, peut-elle améliorer sa condition? Lors même que votre livre ne réussirait pas dans son but principal, je le tiendrais cependant pour fort utile s'il parvenait à répandre les vérités précieuses qu'il contient, à les enraciner dans les bons esprits, et à faire éclore le premier germe d'une opinion vraiment nationale. D'un autre côté, l'idée de fonder la suprématie de l'Italie sur l'existence du centre du catholicisme dans la ville de Rome, et les avantages que vous prévoyez pour la Péninsule dans une confédération de ses princes présidée par le pape, sont, en grande partie, des conséquences de votre théorie sur la raison humaine, sur son identité avec la révélation, et sur l'unité de la vérité philosophique et de la vérité religieuse. Je reconnais donc que pour être cohérent avec vous-même comme tout écrivain qui croit avoir saisi un principe fertile en grandes vérités, vous ne pouviez professer d'autre opinion sur les affaires de l'Italie et sur ses destinées. Et s'il m'est permis de vous dire avec un bon mot ce qui serait trop long à expliquer sérieusement, je vous déclare que je souscrirais des deux mains à votre Primauté, à la condition que pour une fois seulement vous fussiez pape, et que je fusse de mon côté votre indigne secrétaire d'Etat. »

Voici d'ailleurs comment Gioberti lui-même rend compte dans sa Correspondance des intuitions qui l'ont guidé dans la composition de ce livre célèbre et des procédés qu'il y a employés (V., page 345 du tome II, une lettre de Gioberti à M. Mamiani) : « Je me suis proposé d'écrire de façon que

mon livre soit au moins toléré par les gouvernements italiens et puisse parvenir facilement aux mains de la jeunesse studieuse et du clergé régulier et séculier; car ces deux classes doivent concourir encore plus que les autres à la concorde de la civilisation et de la religion... Pour donner un corps à mes pensées et les encadrer pour ainsi dire en un tableau, j'ai exposé *l'utopie* de l'arbitrage du pontife et de la confédération italienne. J'entends par utopie la réalisation parfaite d'une idée; car les idées ne peuvent jamais s'effectuer complétement par la nature humaine tant qu'elle est emprisonnée dans les bornes du temps. En ce sens le monde, le gouvernement, le pouvoir paternel, le christianisme lui-même sont des utopies, car les idées magnifiques qui y sont contenues ne seront jamais pleinement réalisées sur la terre. »

Sur le chemin que nous venons de parcourir rapidement nous avons vu se dérouler l'ensemble des idées de Gioberti; nous savons maintenant comment il a tenu sa promesse de composer un système qui soit à la fois catholique et national sans cesser d'être une philosophie; nous connaissons par quelles pensées *a priori*, quelles hypotèses et aussi quelles recherches sincères et quelles formules précises il a réuni et fondu en un même tout la science, la religion et la nationalité.

Achevons cette exposition générale du double système des êtres et des idées par la reproduction de l'arbre encyclopédique des sciences. Les branches de cet arbre se divisent et se distribuent suivant la formule idéale qui en fournit l'organisation.

ARBRE GÉNÉALOGIQUE DES SCIENCES

D'APRÈS LA FORMULE IDÉALE.

ÊTRE.	Sujet de la formule.	Science de l'Idée.	Côté intelligible de l'Idée . . .	Philosophie pure. Ontologie. Théologie rationnelle.
			Côté incompréhensible de l'Idée.	Théologie révélée.
CRÉATION . .	Copule.	Science du double Rapport, descendant et ascendant, entre l'Être et les existences.	Rapport descendant.	Arithmétique (temps). Géométrie (espace).
			Rapport ascendant.	Logique (vrai). Morale (bien). Logique de la révélation. Morale révélée.
EXISTENCES.	Prédicat.	Science de l'ordre spirituel.		Psychologie. Cosmologie. Politique, etc.
		Science de l'ordre matériel		Physique, etc. Anthropologie révélée. Cosmologie révélée.

Nous pourrions peut-être nous dispenser d'ajouter ici nos réflexions critiques sur la doctrine que nous venons d'exposer; car Gioberti lui-même suppléera en grande partie à notre tâche par la dernière forme qu'il a donnée à sa philosophie et les changements qu'il a introduits dans sa méthode et dans ses idées. On lira plus loin une analyse de cette doctrine qui peut servir de contrôle à celle que nous venons de résumer. On y verra que Gioberti, placé dans d'autres conditions d'esprit et suivant le cours progressif de ses pensées, y abandonne ce qu'il y avait d'exclusif, d'intempérant et de faux dans ses premières convictions; que la philosophie s'y sépare de la religion et qu'elle s'y meut dans sa sphère propre avec une pleine indépendance; que la théologie positive s'en retire pour faire place à une explication rationnelle du christianisme; que la révélation extérieure s'en détache pour laisser à la raison le soin de développer et d'organiser l'idéalisme ontologique. Toutefois, avant de suivre Gioberti dans la dernière évolution de sa pensée, nous devons faire quelques remarques sur les rapports scientifiques qui existent entre les premières idées du philosophe de Turin et les doctrines qui les précèdent et leur succèdent dans l'histoire de l'idéalisme italien.

Nous nous sommes assez occupé des relations de ces idées avec le réveil de l'esprit national, le rôle momentané de l'Eglise et de la Papauté dans cet événement et les hommes distingués qui ont partagé la foi politique de Gioberti. Mais nous n'avons pas assez marqué la place de sa première philosophie dans le mouvement de la pensée italienne contemporaine, indépendamment de tout rapport politique et en ayant égard seulement à la mission de la science et au développement de la raison.

Or, il faut avouer qu'autant la première philosophie de Gioberti paraît une œuvre admirable d'habileté et de stratégie, si on la considère du point de vue national et politique et comme un remède extraordinaire employé par la raison réduite au désespoir par les conditions extérieures de son existence, autant elle perd de son prix et se montre sous un jour fâcheux, si on la regarde comme une œuvre purement scientifique. Nous avons déjà dit que le premier point de vue, le point de vue concret d'une raison catholique et italienne qui cherche à concilier son amour pour la liberté et le

progrès avec son attachement à la religion et à transformer le despotisme religieux en un instrument de délivrance, est le véritable point de vue auquel il faut se placer pour comprendre et juger la philosophie dont nous parlons. Cependant, outre que nous n'avons aucun intérêt à dissimuler la vérité, nous croyons de notre devoir de la dire ici tout entière. Or nous devons avouer que la première philosophie de Gioberti, considérée comme une œuvre purement scientifique, ne supporte pas un long examen. Il suffit d'y considérer le point de départ, l'idée de la science, la méthode, la formule synthétique du système, pour s'apercevoir qu'elle revient sur le chemin déjà fait par la philosophie italienne grâce aux travaux de Rosmini et de Galluppi, qu'elle recule au lieu d'avancer, que sa marche synthétique n'est que le triomphe de l'hypothèse; qu'en combattant la psychologie et la méthode analytique, elle combat les découvertes les mieux assurées et les procédés les plus solides de la philosophie moderne; que la nationalité, l'orthodoxie, le catholicisme, élevés par elle à la dignité d'autant de dogmes philosophiques, confondent les idées, bouleversent l'ordre des choses, font violence aux instincts les plus précis et les plus impérieux de la raison, pour substituer à l'idéal de l'humanité le produit d'une pensée individuelle et déterminée par une position accidentelle.

En mêlant la théologie à la philosophie, Gioberti a confondu ce que Rosmini avait séparé; il est vrai que sa révélation intérieure est, comme nous l'avons vu, le produit d'un rapport commun entre le langage et l'idée, et qu'elle n'est pas contraire au rationalisme. Mais cette révélation n'est pas la seule qu'il admette; la révélation extérieure y apparaît à côté de l'intérieure, l'Église y maintient son droit à côté et au-dessus de celui de l'individu, et la raison y est si bien assujettie à la foi que Gioberti charge l'autorité ecclésiastique de veiller sur le dépôt de la vérité et de la science comme sur la morale et la discipline religieuse; à elle le soin de dénoncer l'erreur, de veiller sur ses développements et de les combattre; à elle et à la science révélée la direction et le développement de la science humaine.

On a beau observer à ce sujet que, dans la pensée du théologien philosophe, la foi du prêtre, de l'évêque et du pontife devait être philosophique, comme la philosophie du

penseur et du savant devait être religieuse, on ne s'en demande pas moins avec tristesse quel sort est réservé à la liberté de penser dans un pareil système, et comment le progrès y est possible; on se persuade au contraire qu'il est impossible, que l'auteur de ces idées est dupe d'une illusion profonde et que l'histoire, autant que le raisonnement, en fournit des preuves sans nombre.

Lorsqu'on considère ce mélange de révélation et de philosophie que Gioberti s'est efforcé de fondre ensemble, on se demande en quoi donc sa doctrine diffère de celle de l'école théologique contre laquelle elle était en partie dirigée, et l'on comprend que ceux qui voient les choses en gros et ne s'entendent point eu subtilités métaphysiques aient dénoncé dans le philosophe de Turin un obscurantiste d'un nouveau genre, un ennemi mal déguisé de la raison et de la liberté.

Sans doute, par son idée de la philosophie, Gioberti entendait servir la cause de son pays. Mais il y avait évidemment deux manières de faire servir la philosophie à ce grand intérêt. On pouvait dire : Je suis Italien et catholique ; donc la philosophie doit être italienne et catholique ; elle doit donc se mettre en harmonie avec les tendances et les besoins de mon pays; elle doit devenir l'instrument de son bonheur; il doit être la fin, et elle le moyen ; il doit être une fin absolue, et elle une fin relative. Le clergé domine dans mon pays ; elle plaira donc au clergé, elle sera ou paraîtra son alliée. Si la méthode de la philosophie moderne me paraît contraire aux décrets de ce maître puissant, je calmerai ses soupçons, je repousserai l'analyse et la psychologie, je ferai la guerre à Descartes, je le traiterai comme un nouveau Luther et comme l'hérésiarque de la science, je rattacherai à son funeste *cogito* toutes les erreurs de la pensée humaine et tous les défauts de la civilisation.

Loin de nous l'idée d'admettre que Gioberti ait fait ce raisonnement à froid et qu'il soit dû uniquement à un calcul. Nous sommes au contraire persuadé que ce raisonnement s'est fait instinctivement dans son âme et qu'il a été le résultat de sentiments sincères avant d'être l'objet de cette conscience réfléchie et calculée qui l'accompagne parfois. Nous croyons même que sa nature passionnée en a tiré les conséquences avec une ardeur qui dépasse souvent la mesure de sa raison. Mais il n'en est pas moins vrai que ce

raisonnement, conscient ou inconscient, s'est fait dans son esprit, et il est également certain qu'on pourrait faire un raisonnement tout différent et dire : Mon pays est assujetti à l'étranger et au despotisme clérical; pour préparer sa délivrance, je lui apprendrai à cultiver librement sa raison; je l'enflammerai d'amour pour la vérité en soi, pour la méditation indépendante des éternels principes qui gouvernent les sociétés humaines. Je ne ferai point d'une forme de la religion et de la nationalité la mesure de la philosophie, mais je renouvellerai l'une et l'autre par la science qui les domine; je servirai la cause de la patrie et du progrès en aimant et en répandant l'amour de la vérité pour elle-même, et je me reposerai sur l'avenir du soin de tirer de cette source féconde les applications pratiques. Car la justice et les améliorations sociales sont tôt ou tard le cortége inséparable de la vérité.

Ainsi aurait pu raisonner Gioberti dès le commencement de sa carrière; ainsi il a exactement raisonné vers la fin, lorsqu'une expérience amère lui a montré les effets de son premier raisonnement. Sa première pensée a certainement produit un grand bien, mais elle a été éphémère comme tout ce qui est associé à l'illusion et au sophisme. Car la raison et la vérité se vengent par l'insuccès et l'instabilité de tout ce qui blesse leur indépendance et leur autorité.

Des livres de Gioberti que restera-t-il dans la philosophie moderne? Bien peu de chose, si nous ne considérons que ceux qui ont été publiés de son vivant; car où sont, dans ces écrits, les analyses originales et profondes, les observations enchaînées, sous forme de théories achevées et transmissibles, les démonstrations rigoureuses dont la science puisse s'emparer? On n'y trouve ni une analyse nouvelle et étendue des fonctions de l'âme, ni une théorie profondément travaillée de la connaissance, comme dans le Nouvel Essai de Rosmini, ni une cosmologie et une théorie du progrès aussi détaillée et scientifique que celle de M. Mamiani. La doctrine du beau est la seule qu'il ait développée avec une certaine abondance d'idées et d'observations, mais l'alliage théologique la gâte malheureusement plus d'une fois. Lui-même reconnait du reste dans sa correspondance qu'il n'a fait que lancer des éclairs, frapper l'attention par des vues rapides et faire briller un ordre synthétique trop méconnu en Italie sous l'empire prédominant de l'analyse.

C'est là aussi une source mixte de bien et de mal dans la première doctrine de Gioberti; car si elle a rétabli en tête de la philosophie l'usage périlleux de l'hypothèse, elle a aussi rendu aux esprits ce grand service de les habituer à s'élever et à embrasser par la synthèse les vastes régions de l'être et de la pensée. Grâce à lui, on a vu pénétrer dans la philosophie italienne quelque chose de la grandeur des systèmes allemands et de la vraie beauté de la philosophie.

Gioberti a fait la guerre à la psychologie et à la méthode psychologique, et il a appelé, par mépris, psychologisme la doctrine qui ne s'élève pas à l'idéalisme ontologique.

Il a exagéré sans doute les critiques ; il n'a été entièrement juste ni envers les hommes ni envers les choses, mais avait-il tout à fait tort, et la philosophie doit-elle être renfermée dans le moi, ou se contenter de rapprocher les enseignements de l'histoire de ceux de la conscience? C'est surtout à l'abus de la psychologie que Gioberti s'en prenait, et en cela il avait raison.

Cependant, quand il attaque le *cogito* de Descartes, lorsqu'il veut nous faire partir d'emblée de l'objet en soi, de l'intelligible sans appui dans la conscience, nous sentons tous qu'il se sépare de l'esprit moderne et que sa marche, avec les meilleures intentions du monde, est rétrograde.

Il a beau confondre avec un dédain affecté toute observation des faits intérieurs avec l'étude du sentiment et de la sensation et appeler, avec emphase, sensualistes tous les partisans de l'expérience; les progrès incessants de la méthode expérimentale et l'admiration universelle pour les découvertes dont elle enrichit chaque jour l'humanité sont les meilleures réponses qu'on puisse faire à ses attaques.

Et c'est précisément pour avoir tant dédaigné cette méthode que sa formule idéale, après avoir brillé d'un vif éclat dans la philosophie italienne, a subi le sort des idées composées *a priori* et sans fondement dans les faits. Cette formule prétend être l'expression de la première perception et du premier jugement, elle entend réformer toutes les doctrines de la connaissance et de l'ontologie et en manifester la loi fondamentale.

Elle soutient que l'homme est le spectateur continuel de la création des substances; et comment pose-t-elle cette étrange assertion?

En transformant le rapport idéal du relatif et de l'absolu, du contingent et du nécessaire, en un rapport de causation substantielle, transformation qui s'appuie certainement sur la donnée primitive et irréductible des deux idées dont il s'agit, mais qui ne peut produire l'affirmation d'une causalité créatrice et de son effet que par l'effort ultérieur de la réflexion. C'est donc contrairement aux faits et aux témoignages de la conscience que Gioberti soutient que la création est l'objet d'une perception immédiate. Personne n'en doute.

Cependant il faut reconnaitre qu'il y a parmi les idées de Gioberti un point fort solide que l'auteur a mis dans toute sa lumière dans son livre sur les *Erreurs de Rosmini* dont nous nous occuperons plus loin, et ce point, c'est le rapport direct de notre intelligence avec la réalité de l'absolu au moyen d'une intuition permanente au fond de notre être.

Sans ce rapport métaphysique, il est trop évident que l'idéalisme chancelle sur sa base : nous entendons l'idéalisme objectif et ontologique que Rosmini a voulu, mais qu'il n'est pas parvenu à établir solidement à cause de sa séparation de l'idéal et du réel dans l'absolu. Par cette modification essentielle, Gioberti a évidemment contribué au progrès de la philosophie italienne et de la philosophie en général, même avec sa première doctrine.

Il est enfin un autre aspect du génie et de la pensée de Gioberti qui mérite l'attention des amis de la philosophie et des promoteurs de son influence : c'est l'application qu'il a faite du côté esthétique de l'idéalisme à la morale, à la politique et en général à la civilisation. Si Gioberti a élevé l'esprit et le cœur de ses concitoyens, s'il leur a communiqué cet amour du beau et du parfait, qui fait du progrès un besoin de l'intelligence et un objet irrésistible de la volonté, c'est à ce procédé platonicien qu'il le doit surtout. Il est vrai qu'il partage ce mérite avec beaucoup d'autres écrivains de son pays, qui, non moins amoureux de l'idéal, l'ont à différentes époques introduit dans la littérature, l'art et la politique; mais nous osons dire que personne peut-être, après le grand philosophe d'Athènes, n'a eu une conscience plus claire et un sentiment plus profond du côté esthétique de l'idée et de son influence universelle sous ce rapport.

A cette manière d'entendre et d'appliquer l'idéalisme ainsi qu'à l'usage des vues synthétiques se rattache l'impul-

sion donnée par Gioberti aux esprits philosophiques en Italie.

Nous n'avons pas, à la vérité, à signaler un développement spéculatif dans son école, mais nous pouvons citer un certain nombre d'écrivains et de professeurs distingués qui ont enseigné et répandu sa doctrine. La philosophie de Gioberti a trouvé, vers 1844, aux écoles supérieures de la Toscane, des interprètes remarquables. Si l'on en croit Montanelli, qui a été leur collègue, Centofanti et Puccinotti seraient devenus ontologistes sous l'influence des idées de Gioberti. Centofanti, professeur éloquent, enseignait alors l'histoire de la philosophie et exposait les rapports des systèmes avec la civilisation dans des improvisations chaleureuses qui passionnaient la jeunesse pour la science et la liberté. Puccinotti, professeur de clinique à la faculté de médecine, n'eut pas d'abord un champ approprié à la diffusion des idées philosophiques, mais il le trouva bientôt dans l'enseignement de l'histoire des sciences médicales, sur laquelle il a publié un ouvrage très-étendu. Car on sait que les théories renfermées dans ces sciences touchent par beaucoup de points les doctrines philosophiques, et que, depuis les écoles de l'Orient et de la Grèce jusqu'à celles qui se disputent aujourd'hui le monde médical, les idées des médecins, tantôt en guerre et tantôt en harmonie avec celles des philosophes, en sont presque toujours inséparables. M. Puccinotti a largement profité de ces rapports dans son *Histoire de la médecine*. Partisan d'un idéalisme qui se rapproche plutôt de celui de Pythagore que de celui de Platon, il a surtout étudié la puissance du nombre et de la mesure dans la composition des phénomènes naturels et en a tiré des vues propres sur l'ontologie et l'idéologie. (Voyez ses écrits philosophiques publiés par Lemonnier, Florence.) Centofanti a aussi beaucoup écrit; il a traité un grand nombre de sujets puisés dans l'histoire de la philosophie, dans la psychologie et dans la philosophie de l'histoire. Quoique aucun de ces travaux ne porte l'empreinte d'une œuvre achevée et n'atteigne presque jamais les proportions d'un livre, on y reconnaît cependant toujours l'effet de la pensée et le style d'un écrivain distingué.

La recherche de la forme est du reste un des traits de l'école de Gioberti, et généralement de ceux qui en suivent le drapeau. Et à ce titre nous devons une mention particulière au beau talent de M. Vito Fornari, bibliothécaire à Naples, dont

les dialogues sur l'harmonie universelle (*Della armonia universale, Ragionamenti di Vito Fornari, Firenze, Barbera,* **1862**, seconde édition) sont écrits dans une langue correcte et élégante. M. Fornari est un disciple de Gioberti, il adopte ses vues les plus essentielles sur la connaissance et sur l'être, mais il garde en même temps l'indépendance nécessaire à la spontanéité et au développement de la pensée. Un pareil disciple est le meilleur éloge qu'un maître puisse ambitionner. Personne n'a mieux que lui senti ce qu'il y avait d'élevé et de fécond dans le platonisme de Gioberti, et personne aussi n'était plus digne de l'imiter et de l'étendre. C'est ce qu'il a fait dans son *Arte del dire*, espèce de rhétorique philosophique, animée d'un souffle de l'esthétique platonicienne.

Du reste, l'harmonie universelle de M. Fornari, avec un certain nombre de vues originales sur des points spéciaux, n'est au fond que la dualité du fini et de l'infini ramenée à l'unité par le double rapport qui fait sortir les existences de l'Etre et les y reconduit; c'est, en un mot, cette formule idéale, unique dans ses termes et double dans leur rapport, qui est le principe de la philosophie de Gioberti. Comme on le voit, c'est plutôt le midi que le nord de l'Italie qui a fourni des partisans à la philosophie de Gioberti. Aussi à la Toscane et à Naples faut-il ajouter la Sicile dans cette liste. Trois membres du clergé dont le nom est parvenu à une certaine notoriété doivent être rappelés à différents titres : le père Romano, le professeur Di Giovanni, M. d'Acquisto, évêque de Mont Réal. Le père Romano, jésuite, a donné dans son ouvrage intitulé : *Science de l'homme intérieur* et de *ses rapports avec la nature et avec Dieu* (1840-1846) l'exemple fort rare d'un membre de la Compagnie osant penser par lui-même et préférant l'idéalisme des Pères platoniciens au Thomisme traditionnel de ses confrères. Son adhésion à Gioberti montre mieux que tout commentaire quelles brèches la stratégie philosophique du penseur de Turin avait produites dans la routine de la partie la plus disciplinée du clergé.

M. Di Giovanni, aujourd'hui professeur au lycée de Palerme, est un partisan déclaré des idées de Gioberti. Actif, érudit, libéral, il représente honorablement cette partie éclairée du clergé sicilien que ce philosophe a gagnée au patriotisme et au progrès. Dans ses discours déjà nombreux,

il n'a cessé de les soutenir en les unissant aux sentiments d'une orthodoxie invariable, et ses *Principes de philosophie première*, récemment publiés à Palerme (2 volumes, Palerme, 1863) en sont une nouvelle preuve. Il suffit de les parcourir pour s'apercevoir qu'ils sortent de l'école de Gioberti; leur marche synthétique descend de l'ontologie et de la théologie rationnelle à la cosmologie et à la psychologie pour arriver à l'éthique et à la téléologie universelle, c'est-à-dire qu'elle va du principe des choses au monde et à l'homme et s'élève de nouveau à Dieu, considéré comme fin et type idéal de la science, de l'art et de la vertu. C'est l'application de la double formule de Gioberti : l'*Etre crée les existences*, et les *existences retournent à l'Etre*. Le retour perpétuel et indéfini du monde vers l'idéalité divine est pour M. Di Giovanni comme pour Gioberti le fondement du progrès cosmique, condition générale de tout autre progrès. Comme son maître, le professeur de Palerme est idéaliste objectif ou ontologiste, il admet l'intuition de l'absolu et modifie légèrement la formule idéale du philosophe de Turin en substituant à la création des existences leur *position* par l'absolu. Sa formule est que *l'absolu pose le relatif* (page 80, vol. II, ouvrage susdit) variante, qui du reste ne change en rien le fond des choses. Il est fâcheux que sur la question du langage M. Di Giovanni s'attache parfois à développer la partie des opinions giobertiennes d'après laquelle il est expliqué comme une révélation extérieure, et qu'il n'attache pas assez d'importance à la révélation intérieure, admise sans aucun doute par Gioberti au-dessus et avant la communication matérielle. Du reste, tout en refusant à l'homme l'invention du langage (page 119, vol. I[er]), M. Di Giovanni reconnaît qu'il a reçu de Dieu la faculté de le produire, contradiction singulière, mais qui lui permet au moins de se mettre d'accord avec la science positive en soutenant seulement que, si l'homme a trouvé le langage, il en avait en lui les germes préexistants, vérité que les savants les plus positifs n'ont jamais songé à contester.

Outre le mérite que nous lui reconnaissons comme professeur et partisan de la doctrine de Gioberti, M. Di Giovanni en a un autre qui recommande ses travaux à l'attention des historiens et des érudits. Chercheur curieux des écrits philosophiques et des penseurs d'origine sicilienne, il

a rassemblé les matériaux pour une histoire de la philosophie dans l'île, et il a déjà fait paraître plusieurs volumes qui donnent un beau témoignage du succès de ses efforts. Car il nous a fait connaître la philosophie de Vincent Miceli, un des idéalistes objectifs qui, continuant les anciennes traditions de l'Italie méridionale renouvelées au XVIIe siècle par Vico, ont servi d'anneau entre l'idéalisme de la renaissance illustré par Ficin et Patrizzi et l'idéalisme du XIXe siècle fondé par Rosmini et développé par Gioberti et Mamiani.

Du reste, avant que les idées de Gioberti et sa formule idéale pénétrassent en Sicile, dès 1837, un ecclésiastique solitaire et méditatif avait pris à Mont-Réal la place de Micéli et prévenu Gioberti par une doctrine ontologique fondée sur l'idée de la création. M. d'Acquisto établit dans ses ouvrages que l'autorité de l'intelligence humaine a pour condition un rapport naturel à la vérité absolue, que la vérité absolue ou Dieu est l'objet de l'intuition de l'âme, et que cette intuition même est l'effet de l'action créatrice de la vérité, car la vérité absolue est en même temps la réalité infinie dans laquelle elle se résout à cause de la nécessité et de l'éternité de son existence; de sorte que pour lui comme pour Gioberti, il n'y a pas de jugement dans lequel ne se trouve implicitement affirmée l'essence absolue de la vérité, et il n'y a pas d'être dont l'existence relative ne suppose et n'implique dans le fond de sa nature la substance et la cause première. Un rapport de causalité absolue relie la raison humaine à la raison divine, ou plutôt la vérité de notre intelligence à la vérité en soi, ou, ce qui revient au même, à la pensée divine.

Nous n'avons pas l'intention de donner ici une analyse des ouvrages de M. d'Acquisto (1); elle devrait occuper une place importante dans une histoire spéciale de la philosophie en Sicile, mais elle serait superflue dans une histoire générale de la philosophie italienne, et après l'exposition des doctrines de Gioberti, avec lesquelles elle s'accorde sur le point essentiel.

(1) Sur M. d'Acquisto, voyez, outre ses ouvrages, un travail intéressant de M. Di Giovanni sur les études philosophiques en Sicile, Palerme (1854). Les principaux écrits philosophiques de Mgr d'Acquisto, évêque de Mont-Réal, qui vient d'être victime du choléra dans son évêché, sont : *le Système de la science universelle*, Palerme, 1850; ses *Eléments de philosophie fondamentale* ou *Traité des idées*, Pal., 1867, et son *Traité sur le commerce de l'âme et du corps*, Palerme, 1837.

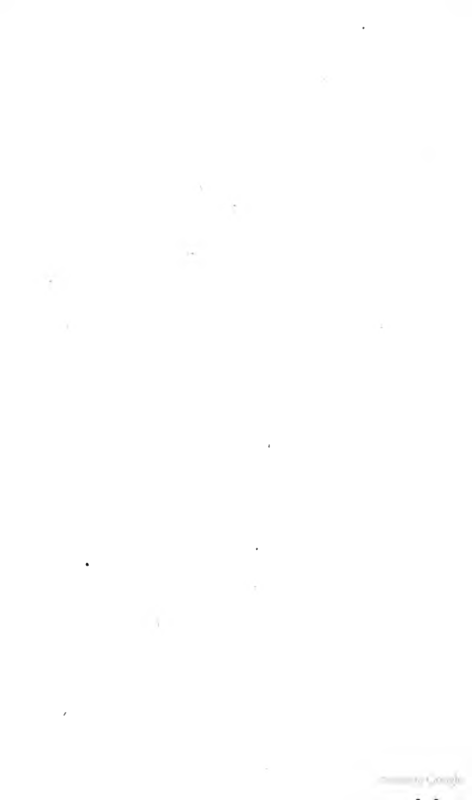
M. d'Acquisto, nous le répétons, a le mérite d'avoir prévenu Gioberti par sa théorie de la vision intellectuelle de l'acte créateur, et même de l'avoir renfermée dans des bornes plus sages et plus conformes aux faits de conscience et aux idées qui lui servent de base. Car il ne va pas jusqu'à dire que l'homme est le spectateur continuel de la création et que nous avons la perception de l'acte créateur, mais le principal but de sa doctrine est de montrer qu'il n'y a pas de perception, pas de jugement ou de fonction intellectuelle quelconque, qui soumise à la réflexion et scrutée dans sa base, ne nous laisse apercevoir l'absolu considéré soit comme être, soit comme cause, soit comme vérité; or, ce qui est découvert par la réflexion n'étant pas uniquement son produit, il en résulte que le rapport de l'intelligence humaine et de la nature à l'absolu est au fond de notre être et de tous les êtres.

M. d'Acquisto a aussi le mérite d'avoir appliqué ses idées métaphysiques aux principales branches de la philosophie, notamment à l'éthique et au droit, et de s'être efforcé de maintenir l'unité de son système en faisant de la vérité absolue le principe, le centre et la fin de l'être et de la science, suivant les différents points de vue sous lesquels l'idéalisme la considère. Mais en rendant hommage à ses intentions et à ses efforts, nous devons aussi reconnaître que le nom de d'Acquisto est à peine parvenu à passer le détroit et à acquérir dans la Péninsule une certaine notoriété. L'évêque de Mont-Réal n'a eu qu'une certaine influence en Sicile et à l'université de Palerme, où il a enseigné l'éthique et le droit pendant quelque temps. Ce manque d'influence et de célébrité s'explique sans doute par les défauts qui déparent son talent et ses ouvrages. D'Acquisto manque de clarté dans les idées et dans le langage. Il creuse parfois assez avant dans l'objet de la spéculation, mais il n'est pas en possession d'une méthode précise et sûre. Il ne manie avec distinction ni l'analyse ni la synthèse. Ce défaut est cause qu'on le suit difficilement, qu'il se répète sans profit pour le lecteur et qu'on l'abandonne volontiers. Ajoutons aussi qu'il est trop abstrait et trop séparé de la vie.

Tels sont les auteurs et les ouvrages que nous devions grouper autour du nom et de la philosophie de Gioberti pour montrer qu'indépendamment de son influence politique,

sa première doctrine a donné aux esprits une impulsion dont on peut reconnaître les traces multiples. Parmi les écrivains qui ont approprié l'exposition de cette doctrine à l'enseignement des écoles secondaires, MM. Toscano et Vittorio Mazzini méritent, à notre avis, une mention particulière. Enfin le nom de M. François Bonucci, connu pour ses écrits relatifs aux sciences naturelles, prouve que la philosophie de Gioberti a aussi trouvé des partisans dans une classe de personnes généralement hostiles à l'idéalisme (1).

(1) Voyez le chap. I. de ses *Principes d'anthropologie*, Pérouse, 1866.



CHAPITRE IV

SOMMAIRE. — Polémique entre Gioberti et Rosmini (1839-1847). — Notice bibliographique et part prise à ce débat par l'école de Rosmini et par l'Université de Turin. — Principaux partisans de Rosmini et de Gioberti dans cette polémique. — Tarditi, Tommaseo, Gustave de Cavour, Massari. — Analyse de l'ouvrage de Gioberti, intitulé : *Des Erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini.* — Analyse de l'écrit de Rosmini, intitulé : *Vincent Gioberti et le Panthéisme.* — Livre de Bertini, intitulé : *Idée d'une philosophie de la vie.* — Rapports de ce livre avec les doctrines philosophiques de Gioberti. — Objections et argumentations de Rosmini pour la défense de sa philosophie. — Résultats de toute cette polémique. — Rapprochement qui s'est opéré entre les doctrines de Gioberti et de Rosmini.

La polémique qui eut lieu entre Rosmini et Mamiani après la publication du *Nouvel Essai*, et dont nous avons rendu compte plus haut, était un débat entre l'idéalisme et la philosophie de l'expérience. Celle dont nous allons nous occuper a pour objet la différence de deux formes distinctes de l'idéalisme. Les doctrines qui étaient en présence dans la première appartenaient à deux écoles entièrement contraires. Dans la seconde, les adversaires ressemblent plutôt aux chefs rivaux d'une même armée qu'aux généraux de deux pays ennemis. Dans la première il fallait choisir entre deux directions très-diverses de la pensée philosophique, et ce choix n'était pas d'une médiocre importance, car il s'agissait de

savoir si la philosophie italienne resterait fidèle aux enseignements de l'empirisme ou si elle prendrait pour maîtres Kant et Platon; si, par une alliance de l'esprit moderne avec le christianisme et les doctrines qui s'y rapportent, elle renouvellerait dans les âmes le besoin et la conception de l'idéal, la foi dans l'essence éternelle du vrai et dans l'existence d'une réalité supérieure au monde et à l'homme, ou si elle resterait enfermée dans les bornes du sensible et du fini; et par conséquent aussi il s'agissait de savoir si elle serait hostile aux croyances religieuses ou si elle les favoriserait, si elle placerait l'essence de la moralité dans l'intérêt ou dans le devoir, celle de l'État dans l'arbitre ou dans la justice. Deux manières opposées de considérer la nature humaine: la société, le progrès et leurs rapports étaient contenus dans les principes abstraits sur lesquels portait la discussion. Aussi ce débat avait-il à nos yeux beaucoup plus d'importance que celui qui va nous occuper.

Voici, cependant, à quels titres ce dernier a aussi son intérêt et mérite d'être rapporté.

Rosmini et Gioberti ont soumis réciproquement les principaux points de leur doctrine à une critique sévère, ce qui a servi à mieux les apprécier, à en préciser le caractère et la portée, à contre-balancer par la discussion et par le sentiment de la liberté qu'elle éveille et développe les habitudes que le respect des formules et la parole des maîtres ne manquent jamais d'introduire dans les écoles. En mettant aux prises deux hommes de premier ordre, cette polémique les a excités à déployer toutes les ressources de la dialectique, soit pour attaquer la doctrine de l'adversaire, soit pour défendre la leur propre. Il en est résulté qu'ils se sont montrés sous un jour nouveau; car si Gioberti avait toujours manifesté une intuition vive et une imagination puissante dans ses ouvrages philosophiques, il n'avait jamais peut-être appliqué avec tant d'art et de suite le raisonnement à une doctrine, comme il le fit en cette rencontre.

D'un autre côté, si Rosmini avait donné les plus amples preuves de ce talent dans le premier volume de son *Nouvel Essai*, il n'en concentra peut-être jamais mieux les forces que dans cette dispute; dans laquelle du reste il est à noter que sa réponse à Gioberti est aussi courte et modérée que la publication dirigée contre lui est longue et impétueuse.

Mais ce qui est plus important, cette discussion a eu, selon nous, deux résultats scientifiques précis et positifs ; car Gioberti a mis complétement à nu tous les côtés faibles du principe rosminien de la connaissance, et Rosmini a montré avec la plus grande clarté quel était vraiment le système qui se cachait sous la formule idéale de son émule. Gioberti, à la fin de son ouvrage sur les erreurs de Rosmini, imagine une espèce de drame ou de parodie philosophique dont les personnages sont l'être possible et la formule idéale ; en grand écrivain qu'il est, il manie tour à tour dans cette création singulière l'ironie et l'éloquence, les finesses de l'abstraction et les ressources de l'imagination, et l'on pense bien que dans la disposition des scènes, dans le choix des situations et le développement du dialogue, le beau rôle n'est pas pour l'être possible. Il est certain que Gioberti a réussi à faire rire aux dépens de ce personnage, comme il l'avait, dans le cours de son ouvrage, forcé à manifester tous ses défauts sous les attaques de la raison et de la dialectique. Mais Rosmini le lui a bien rendu, quoique sous une autre forme; car n'ayant pas à beaucoup près le même talent et les mêmes connaissances littéraires, et réduit aux seules ressources de la science, il n'a pas lutté cependant avec moins de succès. Des deux côtés les coups ont porté et la dispute, a eu pour résultat une critique approfondie des principes sur lesquels reposent les deux doctrines. *L'être possible* a été convaincu de son impuissance à fonder *l'idéalisme objectif*, qui cependant était le but des efforts de Rosmini, et le système dont *la formule idéale* est la base, sortant du demi-jour et de l'orthodoxie incertaine qui en déguisait le vrai caractère, a été forcé de manifester ses rapports avec l'émanatisme dont le cardinal Cusa et Bruno ont été les principaux représentants au commencement des temps modernes. Et il est si vrai que ce résultat a été obtenu de part et d'autre, que Rosmini, dans ceux de ses ouvrages qui ont suivi les attaques de Gioberti, s'est efforcé de présenter le principe de sa doctrine de la connaissance sous un jour plus favorable à l'ontologie, et que Gioberti dans la seconde forme de sa philosophie, renonçant aux équivoques du langage et aux convenances diplomatiques, a cessé d'être orthodoxe dans les mots comme dans les choses, et substitué ouvertement la ***metexis*** platonicienne à la ***création ex nihilo***.

Avant de donner quelques détails sur la marche de cette polémique et d'en mieux déterminer les résultats que nous venons seulement d'indiquer, disons quels écrits elle a produits, quels personnages y ont été engagés; fixons-en l'époque, la durée et le théâtre.

Il convient qu'on sache que Rosmini n'avait pas approuvé les idées contenues dans le premier ouvrage de Gioberti intitulé : *Théorie du Surnaturel.* Ce livre avait été de sa part l'objet d'une lettre adressée en 1839 à un personnage du haut clergé et d'un article publié dans un journal de Lugano. Dans cette lettre, Rosmini se portait le défenseur de la raison contre les opinions théologiques que Gioberti prétendait introduire dans la philosophie; car il repoussait ses idées sur la nécessité d'une faculté spéciale pour la connaissance du surnaturel, et sur l'incompréhensibilité de l'essence. Gioberti ne répondit pas. Mais dans son Introduction à l'étude de la philosophie, ouvrage qu'il publia peu de temps après, parut un examen critique de la doctrine contenue dans le *Nouvel Essai.* Cet examen embrassait l'origine des idées et leur rapport de génération commune à l'idée de l'être, la nature de l'objet de cette idée primitive, la perception extérieure, l'idée de Dieu, son caractère négatif suivant Rosmini et le procédé par lequel le fondateur de l'idéalisme italien prétend passer de l'idée à l'existence de l'être infini.

Cette critique était faite dans les termes les plus convenables, mais elle ne pouvait rester sans réponse; car elle tendait à renverser les fondements d'une doctrine qui depuis dix ans s'était développée et avait acquis de l'importance dans l'enseignement philosophique. L'Université de Turin l'avait adoptée; les professeurs Sciolla, Corte, Tarditi l'enseignaient dans leurs chaires et l'exposaient dans leurs manuels. Le dernier prit la défense du maître commun, et composa une apologie de son système qu'il publia sous le titre de *Lettres d'un Rosminien à Vincent Gioberti* (1841). Cette publication détermina Gioberti, qui était alors à Bruxelles, à répliquer par un autre recueil de lettres qu'il fit paraître successivement en trois volumes de 1841 à 1843. Cet ouvrage attaquait la philosophie de Rosmini sous toutes ses faces; c'était un développement très-étendu des critiques renfermées dans le chapitre IV de l'Introduction, et il faut bien

le dire, un développement souvent exagéré et diffus, qui aurait beaucoup gagné sous le double point de vue scientifique et littéraire, à être restreint dans les bornes d'une discussion plus rapide et moins passionnée. Gioberti ne ménage ses assauts à aucune partie de l'édifice élevé par Rosmini, et il semble avoir plus à cœur de le détruire que d'en mettre la solidité à l'épreuve ; de sorte qu'il paraît parfois moins chercher à découvrir la vérité qu'à combattre par l'éloquence le représentant autorisé de l'idéalisme, et le chef d'un mouvement intellectuel qu'il aspirait à remplacer. Cela est si vrai que ses objections prétendent déduire du système de Rosmini les conséquences les plus opposées et nous le présentent tantôt comme un sensualisme deguisé, tantôt comme un scepticisme et un nihilisme, tantôt enfin comme un idéalisme sans frein. Il n'est pas de défaut et pour ainsi dire pas de monstre qu'il n'y découvre ; panthéisme, athéisme, immoralité, toutes les erreurs, tous les vices découlent, à ce qu'il prétend, de cette source empoisonnée. D'où l'on voit que cette critique acharnée devient contradictoire et nuit à sa propre cause.

Mais laissons de côté le souvenir de ces excès, qui rappellent les habitudes des hommes de lettres du XVIe siècle beaucoup plus que l'allure des discussions dont les grands philosophes nous ont laissé le modèle, et indiquons plutôt la suite des publications sorties de cette polémique. Rosmini ne se tint pas pour battu, mais avant qu'il intervînt directement dans le combat, son école nombreuse et disciplinée continua les attaques contre son adversaire. A Tarditi s'associèrent le marquis Gustave de Cavour, frère du célèbre comte, et Tommaseo, l'un représentant distingué de la noblesse piémontaise, l'autre littérateur illustre et populaire. Le premier, après avoir fait paraître en français ses *Fragments philosophiques* (Turin 1841, chez Fontana) pour mieux divulguer la doctrine du maître, prit contre Gioberti la défense de Rosmini dans un journal français (Voir l'Univers du 15 janvier 1843). Le second publia dans la même année à Venise ses études critiques (*Studii critici*), dans lesquelles il rapprochait les doctrines des deux émules, et donnait naturellement la préférence à celle de son ami et de son maître qu'il avait déjà exposée et prônée trois ans auparavant dans

le premier volume de ses Etudes philosophiques. (*Studii filosofici, Venezia*, 1840.)

En même temps, M. Massari cherchait des amis à Gioberti dans le royaume de Naples, où, par les dispositions naturelles aux esprits méridionaux, on était plus incliné à suivre l'élan impétueux de la pensée de son maître que les procédés réguliers de celle de Rosmini, et lui-même insérait dans une Revue qui se publiait alors dans cette capitale (Voy. le Progresso de 1843) un examen détaillé de la doctrine qu'il avait embrassée. Mais le vrai théâtre de la discussion fut Turin; et cela est très-naturel, car tandis qu'à Naples, Galluppi jouissait encore de son autorité et de son influence, à Turin l'idéalisme de Rosmini avait gagné les théologiens et les professeurs à sa cause, quoique Gioberti y comptât, dès avant son exil, des partisans et des amis, que ses ouvrages récents avaient changés en disciples. Il y eut donc entre eux un échange de discussion, d'écrits et de publications qui ne fut pas sans profit pour le mouvement et la liberté de la pensée, pour la passion de l'étude et de la vérité.

Après l'ouvrage de Gioberti intitulé *Erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini*, la publication la plus importante qui se rattache à cette polémique et qui en est, pour ainsi dire, la clôture, est un volume intitulé : *Vincent Gioberti et le Panthéisme, leçons philosophiques* (Vincenzo Gioberti e il Panteismo, lezioni filosofiche, Milano, 1847).

Quelques mots sur l'histoire de cette publication. C'est un petit volume d'environ cent pages qui contient en six Leçons une critique habile et fortement pensée de la doctrine de Gioberti. Quoiqu'elles ne portent pas de nom d'auteur, il est avéré cependant que ces leçons sont de Rosmini ; les témoignages abondent, car outre que les ecclésiastiques de son ordre les ont comprises dans le catalogue authentique de ses ouvrages, on sait qu'avant d'être recueillies en un volume, elles furent publiées dans un journal religieux, le *Filo-cattolico de Florence*, 1846, avec une note qui mettait sur les traces de l'anonyme (1). Et lors même que les preuves extrinsèques manqueraient et qu'on en serait réduit à con-

(1) La note était celle-ci : Ces leçons n'avaient pas été écrites pour être imprimées, mais pour faire plaisir à un ami. — Cet ami était évidemment Tarditi.

sulter le livre lui-même, les analyses profondes qu'on y trouve suffiraient pour le faire attribuer sans hésitation à Rosmini. Car le professeur Tarditi ne paraît pas avoir été doué d'autant de talent philosophique qu'il mettait de sincérité et de zèle dans la défense des doctrines de son maître.

Les *Leçons sur Gioberti* sont très supérieures aux *Lettres d'un Rosminien;* on n'y reconnaît pas la même main.

D'ailleurs, les informations les plus sûres nous permettent d'affirmer que le rôle joué par Tarditi dans toute cette polémique a toujours été soutenu par les conseils et la collaboration secrète de Rosmini (1).

Telle est l'histoire de cette polémique qui commence en 1839 avec un article de Rosmini, et se termine en 1847 avec le livre dont nous venons de parler.

Il nous reste à exposer les arguments les plus essentiels qui ont été écrits de part et d'autre dans cette lutte de la science, et à justifier notre jugement sur ses résultats philosophiques. Nous verrons enfin qu'on peut regarder comme une suite de cette polémique la critique adressée par Rosmini à M. Bertini, aujourd'hui encore professeur à l'Université de Turin, auteur d'un livre intitulé : *Idée d'une philosophie de la vie*, publié en 1850, et sur lequel nous donnerons quelques informations.

Les critiques adressées par Gioberti à la doctrine de Rosmini sur la connaissance peuvent se ramener aux points suivants :

1° Le principe en est contradictoire. 2° Il conduit aux conséquences les plus erronées. 3° Il est impuissant à fonder l'idéalisme objectif et à assurer la base et l'essence de la vérité. 4° Il ne saurait rendre compte de la perception extérieure. 5° Il ne peut servir à démontrer l'existence de Dieu, ni même en fournir l'idée.

Sur le premier point Gioberti triomphait aisément en rapprochant les attributs opposés et contradictoires que Rosmini rapportait à son être idéal. Car vous prétendez, disait-il, qu'il est divin et n'est pas Dieu, qu'il est dans l'esprit et

(1) Nous devons ici nos remercîments à M. Domenico Berti, auteur du beau livre sur *Giordano Bruno*. Ayant eu entre ses mains les manuscrits de Tarditi, il a bien voulu nous communiquer les preuves de ces informations.

néanmoins au-dessus de l'esprit, qu'il est possible, qu'il n'est pas réel et que cependant il existe et d'une existence éternelle et immuable, qu'il est indéterminé, initial, incomplet, et néanmoins qu'il est l'objet de la pensée. Mais il faut choisir entre ces qualités qui s'excluent. Car, ou votre être idéal est Dieu même, comme l'être de Malebranche, de saint Augustin et de Platon, et alors il n'est plus seulement possible, ainsi que vous prétendez, mais réel et absolu ; ou il n'est pas Dieu, et alors en conservant votre système, vous retiendrez également les contradictions qu'il renferme. Ou votre être idéal est Dieu, le Dieu réel et absolu, et alors vous passez avec moi dans le camp d'un idéalisme ontologique; ou il n'est pas Dieu, et alors, que peut-il être si ce n'est un attribut de l'esprit humain, une forme subjective à l'instar de celles de Kant, et quelle différence peut-il y avoir entre vous et l'auteur de la philosophie critique? Et il ne suffirait pas de dire pour vous défendre que l'être idéal n'est pas l'être absolu, mais son image et sa reproduction sous forme intelligible; car qui nous assurera de la ressemblance? Ou l'on connaît les termes sur lesquels elle repose, et alors avec la connaissance du rapport il faut aussi admettre une intuition directe de la réalité absolue qui renverse votre doctrine; ou on ne les connaît pas, et, en ce cas, l'affirmation de la ressemblance est gratuite et repose sur un cercle vicieux; car vous prétendez fonder la connaissance de l'être réel sur l'être idéal et en même temps vous donnez pour base à l'être idéal la réalité absolue.

Gioberti avait raison. Parmi les reproches qu'on a adressés à la doctrine de Rosmini sur la connaissance, il en est un qui, malgré l'apparence d'être trop général et trop vague, est cependant précis et parfaitement approprié à sa méthode. On a dit que Rosmini est trop analytique, qu'il a abusé de l'analyse. Ce jugement ne doit pas s'appliquer seulement à la forme de son exposition et au morcellement parfois excessif de sa pensée, mais encore à la manière dont il établit son principe de l'idéalité et le sépare du principe de la réalité. Ces deux principes sont, dans sa doctrine, deux formes de l'être, distinctes et néanmoins unies dans l'absolu avec une troisième forme, résultat de leur rapport, forme et modèle suprême de la moralité. L'être absolu est idéal, réel et moral; il a cette triple nature dans son unité, mais ces

formes ne s'identifient pas l'une avec l'autre, de sorte que ce n'est pas l'absolu qui est proprement devant l'intelligence dans la forme de l'idéalité, mais quelque chose qui appartient à l'absolu et n'est pas absolu. Voilà ce que Rosmini a enseigné dans son Nouvel Essai et généralement dans les livres qui ont précédé cette polémique, voilà ce que Gioberti a toujours refusé d'admettre. Et en effet, on ne sait vraiment d'où peut venir dans cette hypothèse l'idée de l'absolu, du moment que l'être idéal n'est pas lui-même l'absolu; on ne sait de quel droit le philosophe de Roveredo peut aller au delà et trouver au dehors de l'être idéal la réalité de l'absolu. S'il y parvient, c'est que la connaissance ne s'arrête pas à l'idéalité toute seule, et surtout à une idéalité identifiée, comme la sienne, avec la possibilité, c'est que l'esprit est constitué de manière à avoir pour terme dernier de sa vision intellectuelle la réalité absolue.

Et, en effet, dit Gioberti, le possible n'est concevable que par un rapport au réel; ce qui est en puissance suppose ce qui est actuel. C'est sur la réalité absolue que repose la possibilité de tout ce qui se produit dans le temps et dans l'espace, de tout ce qui est connaissable par les esprits finis ou par l'esprit infini.

« Vous parlez toujours, dit Gioberti dans un passage de « sa lettre quatrième où ces raisonnements sont résumés « avec force (V. le tome Ier de l'édition de Bruxelles, p. 113), « vous parlez toujours en admettant pour vraie une propo- « sition qui est une erreur capitale et en prenant pour « accordé ce que vous ne pourrez jamais démontrer, « c'est-à-dire que l'idéal soit séparable du réel; cette erreur « est produite par un abus de l'abstraction; il n'est pas « besoin d'un long raisonnement pour vous le démontrer. « Rosmini lui-même vous en offre le moyen, car il accepte « l'ancien adage de l'école, que l'idée ou l'être est la même « chose que la vérité. Or, comment la vérité peut-elle ne « pas être réelle, comment pouvez-vous séparer du réel la « vérité qui est la réalité suprême? Comment ne vous « apercevez-vous pas qu'après une telle séparation, et après « la réduction supposée du vrai à une simple possibilité « destituée de tout soutien réel et positif, le possible lui- « même s'évanouit ou ne persiste tout au plus que comme « une abstraction vide et subjective de l'esprit? Qu'est-ce

« que l'idéal pour nous, si ce n'est le rapport d'une réalité « intelligible par elle-même avec notre esprit créé par « elle?... Et la vérité ne produit-elle pas la certitude? La « certitude n'est-elle pas fondée sur la vérité? Or, comment « peut-on être certain de ce qui n'est pas réel? Qu'est-ce « que la science, sinon une connaissance certaine? Or, si la « science est inséparable de la certitude, la certitude de la « vérité, la vérité de la réalité, chacun voit les conséquences « qui en découlent. La science et la réalité sont inséparables. « La réalité est donc l'être concret et intelligible, et la « science est l'intelligence de cet être. Il ne suffit donc pas « pour fonder une science de connaître l'enchaînement na- « turel des idées et des pensées humaines, mais il faut « encore que cet enchaînement corresponde à celui des « choses; autrement on échange la philosophie contre un « roman et la science contre la poésie. Mais la correspon- « dance des choses et des idées ne peut être admise si la « première idée n'est aussi une réalité qui produise toutes « les réalités, comme l'idée première engendre toutes les « idées. La vraie science ressemble vraiment à une chaîne « d'un prix inestimable dans l'ordre des idées comme dans « la vie; car, par son moyen, l'esprit de l'homme peut « soulever le monde. Mais, à cet effet, il faut que son « premier anneau soit bien solidement attaché, car une « chaîne sans attache, comme un levier sans appui, devient « tout à fait inutile.......... La vraie philosophie res- « semble donc à la chaîne d'or dont parle Homère et à la- « quelle Jupiter peut suspendre le monde à son gré.... « Mais si, au lieu de l'attacher à l'Olympe, vous la soudez à « la terre, ou si tout au plus vous l'accrochez aux nuages, « comme Rosmini, vous n'aboutirez à rien, et vous ressem- « blerez à ces philosophes des forêts qui appuyaient la terre « sur une tortue et la tortue sur le néant, de sorte que, à la « seconde question qu'on leur adressait, ils étaient à court. « De même si je vous demande quel est le principe de la « connaissance, vous me répondez que c'est l'être possible; « mais si je vous demande ensuite comment on peut conce- « voir le possible sans le réel et l'absolu, vous serez réduit « au silence ou, renonçant à votre système, vous passerez « à l'ontologie. »

Nous nous abstenons de reproduire les arguments opposés

par Gioberti à la théorie rosminienne de la perception ; ils ne sont pas, ils ne peuvent pas être différents de ceux que M. Mamiani avait déjà dirigés contre la même doctrine; nous observerons seulement deux choses à ce sujet : la première, que Gioberti ne tombe pas moins que Rosmini, quoique d'une autre manière, sous les objections qu'il lui adresse; la seconde, qu'il nous semble gâter les opinions de Reid en les associant à sa doctrine : car il reproche, il est vrai, à Rosmini de réduire la perception à un jugement composé de deux termes dont elle ne peut pas résulter, c'est-à-dire d'un sujet sensible et non connaissable par lui-même, et d'un attribut connaissable, mais seulement possible et dépourvu d'existence réelle hors de l'esprit. C'est sur ces fondements si fragiles et presque insaisissables que Rosmini a posé l'existence du moi, du monde et de Dieu; la critique est juste. Mais quelle est la théorie que Gioberti substitue à celle de son adversaire? La voici. Il distingue dans la perception extérieure deux parties : la première est fournie par Reid et son école; la seconde, par l'ontologie telle qu'il l'entend. Reid a eu raison, selon lui, d'admettre la connaissance immédiate de l'individuel et du concret (page 351 du premier volume, édition de Bruxelles), c'est là son mérite; il a eu raison également de reconnaître dans la connaissance de cet élément un jugement; mais il a eu le tort de faire de ce jugement une analyse imparfaite, car il aurait dû reconnaître que, dans l'idée du corps perçu, l'élément spécifique et générique a nécessairement sa place à côté de l'élément individuel, et alors il aurait vu que les idées de genre et d'espèce interviennent dans la perception aussi bien que leur rapport à l'idée première ou à l'idée de l'absolu : car une existence concrète n'est (suivant Gioberti) que l'individualisation du genre et le genre n'est qu'une détermination de l'Etre, une réalité intelligible qui repose sur son unité substantielle.

De cette manière, Gioberti ramène la perception à l'intuition fondamentale qui, selon lui, constitue l'intelligence humaine, c'est-à-dire à l'intuition de l'Etre de l'existence finie et de leur rapport ontologique ; il reproche, en somme, à Reid, aussi bien qu'à Rosmini, d'avoir méconnu l'importance des universaux et de leur réalité dans la perception; il est réaliste dans cette théorie comme dans les autres parties

de son système, ou plutôt il demeure fidèle à son idéalisme ontologique. Au lieu de partir de l'individualité sensible et d'en tirer par la réflexion et les lois de l'intelligence les éléments intelligibles de l'objet perçu, il déduit ces éléments d'une intuition transcendante. Ceci ressort avec la plus grande évidence de l'exemple qu'il donne lui-même de la perception d'un livre et de la longue analyse qu'il en fait dans la septième de ses lettres (voir le premier volume déjà cité). A son avis, Reid a laissé le jugement contenu dans la perception sans explication plausible. Kant, qui est venu après lui, s'est aperçu que ce jugement n'avait qu'une valeur imparfaite et subjective, car, outre qu'il lui manquait la conception du général, condition de l'individuel, c'était une affirmation sans appui dans le réel. Mais le philosophe allemand, au lieu d'objectiver le jugement, s'est contenté d'en compléter les éléments par des formes innées et subjectives qui ont compromis le résultat imparfait des efforts de Reid. En un mot, Gioberti entend corriger la théorie écossaise sur la perception par une loi de l'intelligence qui soit en même temps la loi universelle de l'être. Or, cette loi ou ce jugement objectif n'est autre que le rapport contenu dans sa célèbre formule « L'être crée les existences, » entendu dans le sens d'une détermination de l'être par le genre et l'espèce et d'une individualisation du genre et de l'espèce dans la réalité sensible.

Quant à l'existence de Dieu, Gioberti reproche à la doctrine de Rosmini d'être impuissante à l'établir, d'abord parce que l'idée de Dieu qu'elle admet dans l'esprit de l'homme est négative et non positive, ensuite parce qu'avec une telle idée on ne peut fonder aucune preuve *a priori* de l'existence de cet être, enfin parce que les preuves *a posteriori* supposent, elles aussi, une idée positive de Dieu et partant un rapport préalable de la pensée avec l'absolu et sa réalité.

Que l'idée de Dieu soit positive, c'est une nécessité de l'admettre, suivant Gioberti, si l'on songe que l'Etre absolu est unique, qu'il est au-dessus des genres, des espèces, des individus et de toute existence limitée. Ou l'idée que nous avons de lui, quoique imparfaite, résulte d'une intuition et partant elle est positive, ou elle n'est pas. Rosmini prétend qu'on peut déterminer l'idée indéterminée de Dieu

par un rapport aux sentiments, aux idées et aux choses. Mais comment ce rapport est-il possible si nous ignorons un des termes qu'il suppose? On ne peut même pas recourir à l'idée générale de l'être et à son application univoque au créateur et à la créature ; car l'être abstrait n'est pas un genre contenant l'idée de Dieu, mais un sous-genre contenu dans cette même idée ; de sorte qu'on peut l'appliquer à Dieu lorsqu'on a déjà la connaissance de la réalité de cet être, mais non s'en servir pour remplacer cette connaissance, ainsi que Rosmini s'y trouve forcé après avoir nié l'intuition de la réalité divine. (Lettre XI, Tome II, p. 138.)

Rosmini prétend que la doctrine qui admet le caractère négatif de l'idée de Dieu est conforme à la tradition chrétienne ; mais que dira-t-il si, pour quelques auteurs qu'il peut citer, on lui montre que tous les Pères et les docteurs de l'école platonicienne sont favorables à l'opinion contraire? Que saint Augustin, saint Anselme, saint Bonaventure et leurs disciples Malebranche et Gerdil admettent une intuition directe de l'être absolu? Dieu seul est capable de se représenter soi-même à notre esprit, en se posant devant notre intuition et en proclamant pour ainsi dire son existence avec le verbe de son intelligibilité (p. 149).

Nous ne reproduirons pas les critiques trop générales et les conséquences outrées que Gioberti entend tirer du système de Rosmini. Nous avons déjà indiqué ce qu'il y a en elles d'injuste et de contradictoire (V. Lettre XI[me], page 96, tome II de l'édition citée, un passage où sont résumées ces critiques et ces conséquences). Gioberti ne semble accabler la doctrine de son rival sous les accusations de stérilité, d'impuissance et d'erreur que pour mieux faire accepter les louanges qu'il prodigue lui-même à la sienne.

Tandis que la philosophie de Rosmini est, suivant son fougueux adversaire, inféconde et contraire au progrès de la science, de la religion et de la société, la sienne déracine définitivement l'hérésie moderne, en substituant au *sensualisme pallié* de Descartes et à l'analyse le rationalisme ontologique et la synthèse, en réconciliant la philosophie avec le christianisme par les principes du *surnaturel* et de *l'incompréhensible*, et avec le catholicisme par la dogme de la nécessité de la *parole*. En second lieu, elle renouvelle le

réalisme du moyen âge dans sa pureté primitive et en accepte les perfectionnements modernes, en prenant à Malebranche la vision idéale, à Vico la distinction capitale et et très-essentielle de l'*Etre* et de *l'Existence*, l'idée de la *vérité* considérée comme une manifestation divine, celle de *l'histoire* comprise comme une individualisation successive des idées éternelles ; à Leibnitz les principes de son dynamisme et de sa philosophie première, à l'école écossaise la théorie de la perception, et l'inséparabilité du jugement et de l'idée. En troisième lieu, elle perfectionne et accroît ses travaux avec l'unité et l'organisation de la formule idéale qui achève la doctrine de Malebranche sur la vision en Dieu ; elle développe les principes de Vico et les réduit à un seul ; elle complète la science première de Leibnitz en modifiant sa monodologie avec la théorie de l'acte créateur ; elle étend la doctrine écossaise sur la perception à tous les objets de la connaissance et l'accorde avec ce qu'il y a de sain dans l'idéologie platonicienne ; enfin elle fonde sur une base solide le réalisme des scolastiques en le rattachant avec l'état actuel de la science à la philosophie de saint Augustin, qu'on peut considérer comme le fondateur de la spéculation orthodoxe (Pages **100** et **101**, vol. **II**, même èdit ; conferer la fin de la lettre **XI**, même vol.)

Nous venons de faire connaître les principaux traits du livre lancé par Gioberti contre Rosmini. Voyons maintenant la réponse du philosophe de Roveredo ; le petit ouvrage intitulé : ***Vincent Gioberti et le Panthéisme*** va nous la fournir.

Nous avons déjà dit que cette réponse est relativement aussi courte et modérée que la critique de Gioberti était diffuse et exagérée. Non-seulement Rosmini ne relève pas toutes les accusations que Gioberti lui adresse, mais il n'en examine à fond qu'une seule; celle qui se rapporte au panthéisme. Rosmini la rétorque contre lui et lui prouve que le système dont la formule idéale est l'expression y conduit de plein droit. Et, en effet, on ne peut pas méconnaître que si les deux philosophes arrivent par deux voies différentes à l'unité de l'Etre, ils n'entendent ni ne prennent cette unité de la même manière, et que si l'un d'eux est près de l'unité de substance, vraie formule du panthéisme, celui-là est Gioberti plutôt que Rosmini. Car quoique les

trois formes de l'Etre, idéalité, réalité et moralité s'unifient dans l'absolu, suivant la doctrine de Rosmini, il n'en est pas moins vrai que leur distinction permet à ce philosophe de séparer les choses sensibles de leurs idées ou types idéaux. Plaçant l'idée hors des choses, il place donc aussi hors d'elle le divin et Dieu qui en est la racine, il sépare profondément le contingent du nécessaire, le fini de l'infini. Telle est évidemment la tendance intime et essentielle du système qui oppose l'idéalité à la réalité dans le monde et dans l'esprit et qui ne les ramène à l'unité que dans l'Etre absolu. Il est vrai que les expressions de Rosmini au sujet des rapports des formes de l'Etre et l'indécision, parfois contradictoire, où il tombe à ce sujet, ont pu avec quelque apparence de raison le faire accuser de panthéisme; mais il est également certain que le fond de sa doctrine répugne à la confusion du fini avec l'infini et que ses principes s'y opposent.

Il était au contraire beaucoup plus aisé de montrer la ressemblance du système de Gioberti avec le panthéisme. En effet, lui dit Rosmini dans la première leçon, ce n'est pas l'analyse dont vous me reprochez l'usage qui conduit à la confusion qui en est le vice radical, mais une mauvaise synthèse ; ni la psychologie que vous méprisez et ravalez trop au profit de l'ontologie, mais une idéologie qu'on identifie avec la science de l'Etre. N'identifiez-vous pas Dieu et l'idée comme Hégel? Ne dites-vous pas que Dieu est l'objet universel de la science, que Dieu est dans la science et que la science est en Dieu et que la philosophie est une religion, et toutes ces propositions ne supposent-elles pas l'unité substantielle du réel et de l'idéal, du sujet pensant et de l'objet supérieur et divin de la connaissance, en un mot le panthéisme?

Pour moi, dit encore Rosmini dans la 2me et 3me des leçons que nous résumons, pour moi l'idée est l'essence intelligible et non l'essence réelle des choses. Or cette essence intelligible dont je fais le *milieu* de la connaissance unit sans doute les esprits dans la vérité, mais ne les confond ni eux ni les choses avec la substance de Dieu. Vous, au contraire, vous faites des idées de genre et d'espèce les essences réelles des choses et de l'idée première l'Etre absolu; vous identifiez idéalité et réalité dans

le fini comme dans l'infini, et vous unissez les degrés de l'une et de l'autre de manière à tout faire sortir du même être ; et le moyen alors d'éviter l'unité de substance ? Et en effet vous réunissez dans la même intuition le contingent, le nécessaire et leur rapport. Vous nous montrez en Dieu les créatures et leur production ; vous nous rendez, par une hypothèse incroyable, les témoins assidus de l'acte merveilleux de la création !

Mais qu'entend Gioberti par le mot création? Que nous dit sa formule à ce sujet, continue Rosmini dans sa 5e leçon? Est-ce réellement le dogme de la production des substances *ex nihilo* que Gioberti place en tête de sa philosophie ou une conception métaphysique toute différente? Gioberti déclare expressément (1) que la création n'est pas substantielle mais modale, et cette déclaration est parfaitement conforme à sa manière de voir sur l'application de l'analyse et de la synthèse à l'objet de la science, ainsi que sur les rapports de l'intuition et de la réflexion, du concret et de l'abstrait, du général et du particulier, de l'universel et de l'individuel. Cette déclaration est aussi d'accord avec ses théories de la perception et de l'individualisation. Mais qu'est-ce qu'une création modale, si ce n'est un double rapport de causalité et de substantialité entre la création et le Créateur? Qu'est-ce que la chose créée dans cette hypothèse, si ce n'est un mode dont Dieu est la substance active? Et en effet, c'est à l'unité de substance que conduisent toutes les parties de la doctrine de Gioberti. Car on sait, continue Rosmini, que pour lui l'objet de l'intuition, l'Etre, est idéal et réel en même temps, abstrait et concret, général et particulier, universel et individuel. Or, si l'objet de l'intuition ou Dieu est tout cela à la fois, il s'ensuit qu'il renferme en lui tous les éléments de la connaissance et tous les êtres ; et comme la réflexion ne fait que développer l'objet de l'intuition sans le changer, il s'ensuit aussi que la science n'altère en rien cette unité. Il en résulte donc que par l'analyse et la synthèse nous décomposons et recomposons toujours le même objet ou le même être et que les divisions et combinaisons de la science répondent à celles de la réalité. L'analyse séparera donc en Dieu le concret de l'abstrait, l'indivi-

(1) Dans l'Introduction à l'étude de philosophie.

duel de l'universel, et par cette division, elle fera naître les créatures; mais rétablissant ensuite le rapport du concret et de l'abstrait, du particulier et de l'universel, la synthèse reconstituera l'unité de l'être. C'est donc de l'unité qu'on était parti, et c'est à l'unité qu'on revient; on avait fait sortir du sein de Dieu toutes les créatures, n'est-il pas juste qu'on les y fasse rentrer? Lorsqu'on entend de cette manière la création, on peut placer ce dogme en tête de la science et en faire dériver toutes les idées, car il n'est pas autre chose que l'identité du réel et de l'idéal, du sensible et de l'intelligible, du fini et de l'infini, susceptible de division et de recomposition par le double travail de l'analyse et de la synthèse; mais il faut renoncer aussi à être orthodoxe et à vouloir passer pour partisan de la création telle que l'Eglise l'a toujours entendue.

Du reste, rien ne montre mieux (voir pour ce qui suit la VI[e] leçon) la conformité de la doctrine de Gioberti avec les systèmes panthéistes que le rapport admis par lui entre l'idée et l'individualisation. Le philosophe de Turin, distinguant entre une conception vulgaire et une conception scientifique de la création, entend par ce mot la réalisation contingente d'une idée; et cependant il affirme que l'idée est la réalité absolue et qu'elle est Dieu même. L'idée est donc à la fois réelle en elle-même et capable d'une réalisation extérieure. C'est cette réalisation extérieure et contingente de l'idée qui est la création de Gioberti; elle s'effectue par l'individualisation, elle a pour principe l'être universel et intelligible et pour effet l'individu sensible. Il y a donc entre Dieu et les créatures la relation de la puissance à l'acte; Dieu est dans les créatures et les créatures sont en Dieu. Gioberti est donc un réaliste de l'école de Guillaume de Champeaux, de Scot Erigène, d'Amaury de Chartres et de David de Dinant, et son ontologie tombe sous les mêmes objections que leur panthéisme.

Tels sont, résumés le plus brièvement possible et réduits à ce qu'ils renferment de plus essentiel, les reproches adressés par Rosmini à la philosophie de Gioberti. Son analyse lumineuse ne fait, du reste, que mettre en un plus grand jour des opinions et des idées que non-seulement son adversaire ne désavouait pas, mais qu'il venait de reproduire avec plus de précision dans son livre *Des Erreurs*, surtout en

ce qui touche l'individualisation. Car voici ce que disait Gioberti en résumant sa doctrine et en la comparant à celle de Rosmini dans la lettre VIIe de son livre :

« Après avoir vu quels sont les éléments intellectuels de « la connaissance dont il s'agit (la perception), cherchons de « quelle manière ils s'agencent et s'organisent pour former « une connaissance unique. Cette organisation est la sui- « vante : 1° L'élément concret et contingent soutient en- « vers l'élément générique le rapport de contenu à con- « tenant.

2° « L'élément générique qui est contenant par rapport « aux individus devient contenu par rapport à la réalité ab- « solue, dont l'infinité embrasse tous les genres possibles..... « 3° L'élément concret et contingent étant contenu dans le « genre, et celui-ci étant compris dans l'être absolu, il s'en- « suit qu'à plus forte raison l'être concret et contingent est « renfermé dans l'être absolu, malgré l'interposition de l'élé- « ment générique..... 4° L'élément générique étant contenu « dans la réalité absolue comme dans sa substance, il s'ensuit « que l'être concret et contingent repose aussi sur l'absolu, « mais qu'il y réside non comme en sa substance propre et « seconde, mais comme en sa substance première..... C'est « en ce sens que l'apôtre a dit..... *in Deo vivimus, movemur* « *et sumus*. 5° L'élément concret et contingent ayant envers « la réalité absolue, outre le rapport de substance seconde à « substance première, celui d'effet à cause et de cause seconde « à cause première, il s'ensuit qu'il est contenu en lui et en « dépend doublement au point de vue de la substantialité et « de la causalité. 6° L'élément générique s'interpose entre eux « selon les mêmes points de vue..... 7° Cette interposition « de l'élément générique entre le contingent et l'absolu au « point de vue de la causalité vous explique l'origine de l'être « contingent et sa provenance du sein de l'absolu. Car l'absolu « n'est une cause créatrice qu'en individualisant la concep- « tion générique; c'est dans cet acte que consiste propre- « ment la création. La création n'est autre chose que l'in- « dividualisation d'une idée générale, et partant le passage « de la réalité absolue à la réalité relative, moyennant le nou- « mène intermédiaire des idées générales. . . . . . .
. . . . 10° L'idée comme élément général « n'est pas l'idéal, mais est dans l'idéal comme le contenu

« dans le contenant, s'il est permis d'employer cette méta-
« phore. 11° Il y a un seul idéal, c'est-à-dire l'idéal absolu.
« L'on peut dire d'une manière figurée que l'esprit humain
« participe de cet idéal, pourvu qu'on ne l'entende pas
« d'une communication matérielle..... Et, pour parler avec
« rigueur, il faut dire que les intelligences créées participent
« de l'Etre idéal en le voyant lui-même dans son indivisible
« unité, quoique très-imparfaitement, comme nos yeux
« voient le soleil. 12° Cette intuition immanente et continue
« de l'être absolu à la fois réel et idéal avec les idées qu'il
« contient et l'acte qui les individualise dans la création est
« la célèbre vision idéale pressentie par les plus célèbres
« philosophes de l'ancienne Grèce et de l'Orient, et ensei-
« gnée plus expressément par saint Augustin, saint Bo-
« naventure, Ficin, Malebranche et Sigismond Gerdil, etc. »

On le voit clairement par cette citation, cette polémique, en mettant aux prises les doctrines des deux idéalistes italiens, les a conduits à en préciser nettement les principes et les idées fondamentales. Gioberti a formulé sans équivoque dans le livre *Des Erreurs* le réalisme qui dans l'*Introduction* cherchait à se cacher sous les termes ambigus de sa formule idéale, et les analyses auxquelles Rosmini l'a soumis dans l'écrit qu'il a composé dans ce but ont achevé d'en manifester le caractère et les tendances. Ajoutons enfin que les liens qui le rattachaient encore à l'orthodoxie seront brisés dans ses œuvres postérieures.

Mais à côté de ce résultat, qui a son prix quoiqu'il ne regarde guère que la forme des doctrines, nous en apercevons un autre plus important et non moins positif qui concerne l'histoire de la philosophie. Car cette polémique nous semble avoir confirmé l'impuissance de l'idéalisme abstrait de Rosmini à fournir la perception de la réalité finie et la connaissance rationnelle de la réalité infinie. M. Mamiani, marchant sur les traces de Reid et de Cousin, avait déjà prouvé à Rosmini que la connaissance de la réalité finie n'est possible qu'à la condition qu'elle soit directe et sans intermédiaire d'idées abstraites. Le résultat est maintenu par Gioberti et acquis une fois de plus à la science, malgré les illusions de son réalisme transcendant et les modifications ontologiques qu'il prétend apporter à la doctrine de Reid.

Quant à la connaissance de l'être absolu, il nous semble également ressortir de la discussion qu'elle doit nécessairement être donnée à l'esprit humain dans une intuition primitive et permanente, sous peine d'être à jamais impossible. L'idéalisme n'a un fondement objectif qu'à ce prix; la vérité idéale ne conserve son essence et ses caractères qu'à cette condition. Gioberti, en substituant à l'être possible l'être réel, en identifiant l'idéalité et la réalité dans le terme absolu et dernier de la pensée, a donc fait faire un progrès et un progrès important à l'idéalisme italien ; car il a affermi sa base et banni de son principe les équivoques et les incertitudes. Il est vrai qu'il a réalisé les genres et les espèces et placé leur réalisation dans l'acte créateur, comme un intermédiaire nécessaire entre Dieu et les choses sensibles. Mais si ce réalisme transcendant est une erreur, nous verrons que l'idéalisme italien, arrivé à une nouvelle forme, le remplacera par une doctrine moins hardie et plus sage. De sorte que son mouvement, après avoir été évidemment progressif dans la poursuite d'un but de plus en plus logique et vrai, s'arrêtera à l'hypothèse qui lui paraîtra la plus conforme à l'observation et au sens commun touchant la partie la plus problématique de la nature des idées, sans nier cependant et même en corroborant les résultats acquis touchant le double rapport de l'esprit avec la réalité finie et l'être infini.

Mais n'anticipons pas sur la suite de ce travail et disons un mot, en terminant ce chapitre, sur les rapports de Rosmini et de Gioberti avec M. Bertini. Ce professeur distingué enseigne aujourd'hui encore avec autorité l'histoire de la philosophie dans l'Université de Turin. Il est auteur d'un livre intitulé : *Idée d'une philosophie de la vie.* (Turin, 1850.). Dans cet écrit, M. Bertini est idéaliste et il n'a, croyons-nous, jamais cessé de l'être. Son idéalisme a pu changer de caractère en passant de l'orthodoxie au rationalisme, comme l'attestent ses derniers écrits, mais il a conservé son essence et il se rapproche de l'idéalisme ontologique de Gioberti. Ce rapport de ressemblance est démontré par la méthode suivie dans son livre, par la manière dont l'idée y est entendue, par la définition même qu'on y donne de la philosophie. Car il la définit la science de la réalité universelle, et il en trace le plan en partant de

l'infini pour arriver au fini en passant par leur rapport, à l'imitation de Gioberti et des ontologistes. Il s'efforce de démontrer que l'idée de l'infini est positive, qu'elle est supérieure à celles du fini et de l'indéfini qui la supposent, qu'il faut admettre la réalité de son objet, et que nous l'atteignons directement par la pensée.

Ainsi que Gioberti et Rosmini, l'auteur du livre dont nous parlons se conforme dans les questions les plus hautes de la métaphysique aux enseignements catholiques; il exclut l'idéalisme et le panthéisme, il admet la création *ex nihilo* et en fixe le but dans l'être même de Dieu. Dieu ne créa pas, selon M. Bertini, ni pour jouir d'un spectacle, ni pour accroître sa béatitude, mais pour manifester son être au fini, parce que le fini est possible. De là la nécessité des êtres intelligents et aimants, de là le but de là création, placé dans une participation croissante des esprits finis à l'infini par la connaissance et l'amour. De là le progrès et l'augmentation du bien, considérés comme inséparables du rapport de Dieu au monde.

Ces idées, qui ne sont au fond autre chose que celles du spiritualisme chrétien, se rattachent à la philosophie de Gioberti et à celle de M. Mamiani, et servent comme d'anneaux entre elles par la manière dont elles unissent la conception du progrès aux doctrines métaphysiques. Car on a vu que Gioberti admet deux mouvements dans la marche du fini, l'un par lequel il descend et l'autre par lequel il remonte à Dieu; or, dans ce second mouvement il comprend l'idée des renouvellements, des renaissances, des créations nouvelles et des palingénésies. De même Mamiani admet, ainsi que nous le verrons dans la suite, le progrès indéfini du monde comme une loi universelle et nécessaire inhérente à la relation essentielle de Dieu à son ouvrage et comme une conséquence directe des attributs divins. Ce beau côté du théisme ne se trouve peut-être développé avec autant de force et d'originalité chez aucun autre philosophe d'Europe que chez M. Mamiani. Mais n'anticipons pas sur la suite de cette exposition, et indiquons seulement le rapport du livre de M. Bertini avec la polémique dont nous venons de parler. Le voici : M. Bertini, dans son *Idée d'une philosophie de la vie*, admet l'identité du réel et de l'idéal; il continue donc Gioberti et s'oppose à Rosmini. Aussi Rosmini, qui lisait tant.

qui tenait compte de tout et qui déployait dans le développement et la défense de son système une activité étonnante, ne pouvait-il refuser au livre de M. Bertini l'honneur d'une réfutation qu'il aurait accordée à de moins importants. Il s'en est donc occupé deux fois, la première dans la préface placée en tête de la dernière édition du Nouvel Essai sur l'origine des idées (Turin, 1851), et la seconde dans sa Théosophie (œuvre posthume). Rosmini maintient sans doute ici contre Bertini l'intégrité de sa doctrine comme il l'avait maintenue contre Gioberti ; il se défend d'être un idéaliste subjectif ou, comme on dit dans les écoles italiennes, un psychologiste; il s'efforce de démontrer encore une fois la nécessité d'admettre dans l'absolu un mode spécial de manifestation sous le nom d'idéalité. Ce mode, c'est l'être, mais ce n'est pas l'être dans sa plénitude et sa perfection. Cependant le langage du philosophe de Roveredo prend ici un ton qui atténue l'opposition exclusive de l'être idéal et de l'être réel. Car il a soin d'observer que l'être idéal est toujours l'être, et il emploie volontiers, pour opposer les deux formes fondamentales de l'ontologie, les mots d'indéterminé et de déterminé au lieu de réel ou d'idéal, de sorte que l'intelligence a devant elle le même être, soit qu'elle en contemple l'indétermination dans l'intuition primitive, soit qu'elle le détermine par l'expérience et le raisonnement. (V. page XXVII de la préface citée.)

Il est vrai que dans le livre III, section II, de l'Ontologie (partie publiée de la Théosophie), Rosmini revient sur la distinction de l'idéalité et de la réalité, la fortifiant contre M. Bertini avec de nouveaux arguments; mais on voit clairement que sa résistance tient à sa décision de ne pas confondre le substantiel avec l'idéal. Le vrai est plus large que le substantiel, toute vérité n'a pas un objet correspondant dans la réalité, mais elle est, et elle est l'Etre, elle appartient à l'absolu, elle en dépend.

Ce langage ne diffère guère de celui que Rosmini nous a déjà fait entendre bien des fois. Mais dans le cours du même ouvrage et dans la Logique (Turin 1853), on trouve les preuves que les objections contre l'être possible ont eu assez de force pour modifier l'expression de sa pensée et en rapprocher le développement qu'il y a apporté de la doctrine de Gioberti. Cet aspect nouveau de la philosophie de Ros-

mini mérite d'être connu, d'autant plus qu'il est en partie l'effet de la discussion et du choc des idées et qu'il montre avec quelle bonne foi nos philosophes ont étudié la vérité et cherché la sagesse.

Nous avons déjà suffisamment indiqué, si nous ne nous trompons, les ambiguïtés de langage dans lesquelles le philosophe de Roveredo s'est embarrassé à propos de son être idéal. Nous avons dit comment il y a vu tour à tour une possibilité logique et une possibilité métaphysique, un être possible et un être initial; que voulant s'en servir pour passer à la réalité, il l'a même considéré comme une activité identique à l'existence.

En outre, on se souvient que l'absolu de Rosmini, réunissant dans son unité les trois formes de l'être, est le sujet unique de la réalité, de l'idéalité et de la moralité. Comme réel, Dieu est donc la cause du sentiment et de son terme, c'est-à-dire de l'étendue, ainsi que de l'énergie qui s'unit à l'un et à l'autre, c'est-à-dire enfin de tout ce qui constitue la réalité finie, suivant Rosmini. Comme idéal, il est le principe de l'intelligence, il manifeste à l'esprit l'être indéterminé et infiniment déterminable. Comme réel, il constitue la matière et, comme idéal, la forme de la connaissance. Comme unité de l'un et de l'autre, il fonde l'unité de l'être intelligent et sensible ou la nature de l'homme. Car l'essence de l'homme a ceci de particulier que l'idée et le sentiment s'y unissent entre eux et avec l'objet divin et le terme matériel qui les accompagnent dans la simplicité du sujet pensant et sentant, et s'y joignent dans les fonctions de la perception et du raisonnement, tandis que l'idée qui sert toujours d'initiation ou de commencement à la production des choses, quelles qu'elles soient, reste cependant en dehors des êtres purement matériels, et n'est point un élément intégrant de leur essence intime.

Or, lorsqu'on pèse bien ces parties de l'idéalisme de Rosmini et qu'on les rapproche les unes des autres, surtout lorsqu'on considère le rapport qui se produit entre l'idéalité et la réalité au sein de l'absolu et de l'âme humaine, on s'aperçoit que la distance qui sépare Rosmini de Gioberti n'est pas infranchissable. Et en effet, elle a été franchie. Qu'on lise au livre II de la Logique de Rosmini la théorie des jugements et ce qu'il y enseigne sur la relation de l'idée à l'affirmation,

et l'on n'aura pas lieu d'en douter. Car le philosophe italien, reprenant sa doctrine de la perception intellectuelle, cherche à la rendre plus conforme à son but, c'est-à-dire à la connaissance du réel, par deux moyens : 1° en faisant de l'être idéal une activité primitive et indéterminée et de notre idée ou intuition intellectuelle la vision de cette activité; 2° en ramenant l'affirmation de la chose sentie et de sa relation avec l'objet de l'entendement à l'affirmation d'un rapport entre deux modes d'une même activité. Car Rosmini dit expressément que l'activité de l'être que nous contemplons par l'entendement se détermine et s'accomplit effectivement dans les choses senties, objets de nos affirmations; de sorte que l'activité déterminée et affirmée est *implicitement* contenue dans l'activité indéterminée et contemplée. L'être idéal ou l'activité intelligible de l'être contient donc virtuellement ses déterminations ou les réalités sensibles; et de même l'idée contient virtuellement l'affirmation subséquente, si bien qu'en passant de l'une à l'autre on ne fait que déduire la seconde de la première, ou retrouver celle-là dans celle-ci. Aussi Rosmini, en donnant ce nouveau tour à sa théorie fondamentale de la perception intellectuelle, emploie-t-il des propositions qui semblent sortir de la bouche de Gioberti ou d'un partisan de Hégel. Car il dit et répète que nous voyons *se produire* (*farsi*) dans l'intuition ce que nous affirmons se produire dans la perception et ce qui se produit effectivement dans son objet; et la ressemblance entre lui et Gioberti augmente encore lorsqu'il appelle, à l'imitation de son émule, du nom de jugement objectif l'affirmation du rapport réel qu'on trouve entre l'être et ses déterminations au fond de toute perception (V. pages 85 et 87 de la Logique, édition de Turin); lorsqu'il montre comment les idées se convertissent en jugements, et comment l'esprit passe de la contemplation de l'activité initiale de l'être à l'appréhension de son accomplissement dans le monde sensible. Les expressions de Rosmini flottent ici entre le langage de son émule italien et celui de Hégel, car, d'une part, elles tendent à introduire le mouvement dans les idées et à nous représenter l'idéalité universelle et toute idée particulière comme un *devenir* (*farsi*) qui s'achève dans la réalité sensible, et, d'autre part, elles nous présentent l'objet de la pensée ou l'Etre comme une activité illimitée qui se limite dans le sen-

sible et qui nous révèle ce rapport dans la perception, ce qui ne diffère pas beaucoup de l'opinion de Gioberti sur l'intuition primitive et la perception extérieure qui s'ensuit.

Du reste le rapprochement qui s'est opéré sur ce point capital entre les deux philosophes est si vrai que Rosmini en a reconnu et fixé lui-même les limites dans un passage important du 1er volume de sa Théosophie (p. 251-254, édition de Turin, 1859). Dans ce passage, que nous allons analyser, Rosmini démontre que la perception intellectuelle contient une appréhension imparfaite de l'acte créateur.

Rosmini avait déjà montré antérieurement qu'il n'y a pas d'affirmation explicite de l'être déterminé, limité et contingent, sans l'affirmation implicite du rapport de cet être à l'Etre indéterminé, infini et nécessaire, que ce rapport est la loi ontologique ou le lien des formes de l'être aussi bien que le principe des jugements. Il regarde donc la thèse qu'il va démontrer comme un corollaire de cette prémisse. Voici ses paroles :

« Des choses que nous avons dites résulte un autre corol-
« laire, c'est-à-dire que l'homme, dans la perception intel-
« lectuelle des réalités contingentes, a une certaine appréhen-
« sion de l'acte créateur, quoique sans doute bien impar-
« faite, et cela parce qu'il voit l'Etre uni à la réalité contin-
« gente et qu'il voit en même temps que l'une ne serait pas
« sans l'autre. Il faut sans doute avouer que c'est la réflexion
« et la méditation philosophique qui distingue tout cela et
« s'en rend compte. Mais en voyant que le contingent sub-
« siste toujours par l'Etre, nous voyons aussi qu'il en reçoit
« l'existence et qu'il en est continuellement créé. Or enten-
« dre tout cela, c'est entendre que dans la perception on
« atteint l'acte créateur et que, par le moyen de cet acte, on
« saisit aussi la réalité contingente.

« Nous saisissons donc le réel dans l'acte même par
« lequel il devient un être, ou dans l'acte qui le fait être ou
« qui le crée. »

Rosmini s'attache ensuite à montrer combien est imparfaite l'intuition que nous avons de l'acte créateur, et en quoi son opinion diffère sur ce sujet de celle de Gioberti. Notre intuition intellectuelle lui semble à cet égard limitée de trois manières :

1° Nous voyons la limite ou le terme de l'acte et non

son principe, le point où il aboutit et non celui où il commence. En effet, l'être que nous voyons dans l'idée est un acte, mais n'est pas le sujet de cet acte; l'acte dont il s'agit est initial au point de vue de la réalité sensible dont il est la condition, mais il est subordonné à la substance absolue que nous ne saisissons pas par l'intuition dans son unité concrète;

2° L'acte créateur que nous atteignons à l'occasion des perceptions intellectuelles est limité à l'objet même de la perception; par conséquent, il est loin de comprendre la totalité des choses contingentes et de leurs modifications; il n'est que l'*initiation* de cette réalité qui n'est pas lui et n'est pas sans lui, et dont la nature est moyenne *entre l'être et le néant*;

3° Mais la troisième et principale limitation qui se trouve dans notre intuition de l'acte créateur à l'occasion de notre perception des choses contingentes, c'est que nous le saisissons comme une conjonction et une communication continuelle de l'être aux réalités sensibles et non comme une véritable production....... Nous voyons donc, pour mieux dire, l'acte créateur à moitié; car nous apercevons que les choses finies et sensibles reçoivent l'être, mais nous ne voyons pas comment et nous ne pouvons concevoir qu'une même chose reçoive l'être et ne soit pas l'être, et c'est à quoi se réduit le mystère de la création.

Ceci admis, continue le philosophe italien, il est facile de comprendre les illusions qui ont trompé l'éloquent auteur des *Erreurs d'Antoine Rosmini*, et l'on peut en séparer aisément la partie de vérité qui s'y trouve mêlée.

La part de la vérité est: que l'homme, dans la connaissance immédiate des réalités contingentes, possède une vision imparfaite de l'acte créateur. La part de l'erreur consiste dans les points suivants :

1° Il est faux que nous ayons une intuition naturelle de l'acte créateur, identique à l'intuition permanente de l'être indéterminé; l'intuition de cet acte est limitée à la perception des choses particulières sous les conditions déjà indiquées;

2° Nous ne voyons pas l'union de l'acte à son sujet substantiel, c'est-à-dire à Dieu;

3° Il est faux également que cet acte soit l'objet de l'intuition primitive conjointement aux *existences* et *aux choses sensibles*, comme si ces choses nous étaient données dans cette intuition et non dans la sensibilité extérieure;

4° Il est faux que nous ayons une intuition naturelle de l'être divin. L'être indéterminé que nous voyons n'est qu'une activité universelle et une universelle condition des existences. Il suppose Dieu, mais n'est pas Dieu;

5° Il est donc faux que dans les choses perçues on voie Dieu;

6° Enfin il est faux de dire que Dieu ne peut être pensé ni exister sans les choses créées : car il est parfaitement vrai que ces choses ne peuvent ni subsister ni être entendues sans Dieu, mais la réciproque ne l'est pas également.

Voilà dans quelles limites l'idéalisme de Rosmini s'est rapproché de l'ontologie de Gioberti. C'est à lui-même que nous avons demandé les mots et les propositions pour les fixer. Nous n'y ajouterons qu'une observation relative au changement qui s'est opéré dans cette phase de sa pensée au sujet des formes de l'être. En effet, Rosmini a beau s'en défendre, la différence qui sépare ici la réalité de l'idéalité n'est plus aussi profonde et essentielle qu'elle l'était dans le Nouvel Essai. L'idéalité est évidemment ramenée à la réalité, puisqu'elles ne sont l'une et l'autre que deux aspects de l'activité d'un être unique. C'est donc l'activité, et partant la réalité, qui est la forme unique et essentielle de l'être, et par conséquent les idées et les universaux de Rosmini sont réels non moins que ceux de Gioberti. Rosmini est donc devenu réaliste et ontologiste. Pour rendre l'union et la ressemblance des deux doctrines aussi grande que possible, il ne manquait à Rosmini que de trouver dans ses propres formules l'équivalent de celles de Gioberti, et dans sa théorie de la perception la vision de l'acte créateur, et cette lacune a été comblée. Car Rosmini admet la vision imparfaite de cet acte; il persiste, il est vrai, à rejeter l'intuition de la substantialité divine et de son essence parfaite. Mais Gioberti ni Malebranche n'avaient jamais dit non plus que nous voyions la plénitude de l'être divin. Et quant à la substantialité, comment la séparer entièrement de l'intuition de l'activité divine? Du moment qu'on admet cette intuition, on admet évidemment la connaissance directe, quoique limitée, de la réalité de Dieu.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DU PREMIER VOLUME.

CHAPITRE VIII.

CHAPITRE IX.

CHAPITRE X.

LIVRE III — GIOBERTI.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.



Clichy. — Imp. M. Loignon, Paul Dupont et Cie, rue du Bac-d'Asnières, 12.

